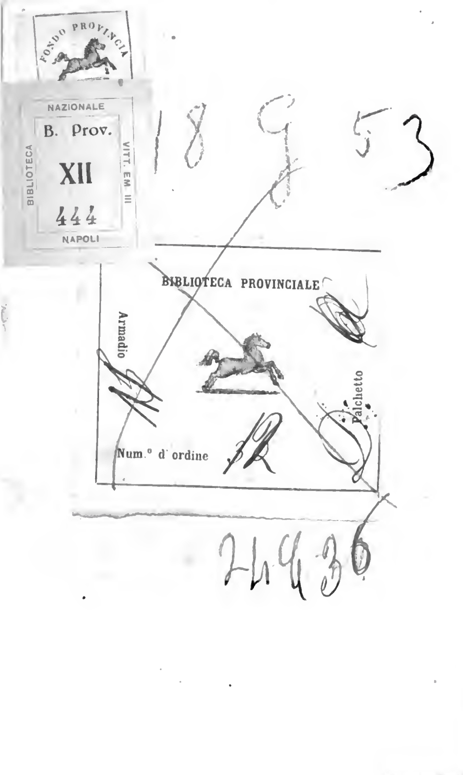



FONDO PROVINCIA
NAZIONALE
B. Prov.
XII
444
BIBLIOTECA
VITT. EM. III
NAPOLI
18953
BIBLIOTECA PROVINCIALE
Armadio
Palchetto
Num.° d' ordine
24936

ESSAI DE COMMENTAIRE

DES

# FRAGMENTS COSMOGONIQUES

DE BÉROSE

*Tiré à 200 exemplaires numérotés.*

N° 96.

# ESSAI DE COMMENTAIRE

DES

# FRAGMENTS COSMOGONIQUES

## DE BÉROSE



d'après les textes cunéiformes

ET LES MONUMENTS DE L'ART ASIATIQUE

PAR

François LENORMANT

Sous-Bibliothécaire de l'Institut,
Associé correspondant de l'Académie Royale de Belgique, de l'Académie Pontificale d'Archéologie,
de la Société Royale de Littérature de Londres,
de l'Institut de Correspondance Archéologique de Rome, de l'Académie d'Archéologie d'Anvers,
de l'Académie de Stanislas de Nancy;
Membre de la Société Asiatique de Paris, de la Société de Linguistique,
de la Société d'Ethnographie, de la Société Française de Numismatique,
etc., etc., etc.



PARIS
MAISONNEUVE ET C$^{e}$, ÉDITEURS
QUAI VOLTAIRE, 15

1871

## ABRÉVIATIONS

désignant les principales collections de textes cunéiformes.

---

B. — Botta, *Monument de Ninive, Inscriptions.*

L. — Layard, *Inscriptions in the cuneiform character.*

W. A. I. — Rawlinson et Norris, *Cuneiform inscriptions of Western Asia.*

---

## SIGNES

employés pour la transcription de l'assyrien.

---

*χ* = ח

*ṭ* = ט

*s* = ס

' = le *hamza*, qui correspond le plus souvent à un ע.

*ṣ* = צ

*q* = ק

*š* = ש



# FRAGMENTS

## PROVENANT DU LIVRE I^er

### I

Syncell. p. 28, B.

('Ex τοῦ 'Αλεξάνδρου τοῦ Πολυΐστορος, περὶ τῶν πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ βασιλευσάντων δέκα βασιλέων τῶν Χαλδαίων καὶ αὐτοῦ τοῦ κατακλυσμοῦ, καὶ περὶ τοῦ Νῶε καὶ τῆς κιβωτοῦ, ἐν οἷς καί τινα διὰ μέσου τερατώδη φάσκει, ὡς τῷ Βηρώσσῳ γεγραμμένα.)

Βήρωσσος δὲ ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Βαβυλωνιακῶν φησι γενέσθαι μὲν αὐτὸν κατὰ 'Αλέξανδρον τὸν Φιλίππου τὴν ἡλικίαν. 'Αναγραφὰς δὲ πολλῶν ἐν Βαβυλῶνι φυλάσσεσθαι μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας ἀπὸ ἐτῶν που ὑπὲρ μυριάδων ιέ περιεχούσας χρόνον[1]· περιέχειν δὲ τὰς ἀναγραφὰς ἱστορίας περὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ θαλάσσης καὶ πρωτογονίας καὶ βασιλέων καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς πράξεων[2].

Euseb. *Armen. Chron.* p. 8, ed. Mai.

*(De Chaldaica improbabili historia. Ex eodem Polyhistore Alexandro, de praedicto Chaldaeorum libro.)*

*Enimvero Berosus narrat in primo Babylonicarum rerum libro, se coaetaneum fuisse Alexandro Philippi compluriumque auctorum codices exscripsisse, qui magna cura Babylone adservabantur jam inde ab annorum myriadibus ducentis et quindecim : quibus codicibus continebantur rationes temporum, itidemque scriptae erant historiae coeli terraeque et maris, primaeque rerum originis, nec non regum facinorumque ab his patratorum.*

Καὶ πρῶτον μὲν τὴν Βαβυλωνίαν γῆν φησι κεῖσθαι ἐπὶ τοῦ Τίγριδος καὶ Εὐφράτου ποταμοῦ μέσην. Φύειν δὲ αὐτὴν πυροὺς ἀγρίους καὶ κριθὰς καὶ ὤχρον καὶ σήσαμον καὶ τὰς ἐν τοῖς ἕλεσι φυομένας ῥίζας ἐσθίεσθαι· ὀνομάζεσθαι αὐτὰς γόγγας[4]· ἰσοδυναμεῖν δὲ τὰς ῥίζας ταύτας κριθαῖς. Γίνεσθαι δὲ φοίνικας καὶ μῆλα καὶ τὰ λοιπὰ ἀκρόδρυα καὶ ἰχθύας καὶ ὄρνεα χερσαῖά τε καὶ λιμναῖα[5]. Εἶναι δὲ αὐτῆς τὰ μὲν κατὰ τὴν Ἀραβίαν μέρη ἄνυδρά τε καὶ ἄκαρπα, τὰ δὲ ἀντικείμενα τῇ Ἀραβίᾳ ὀρεινά τε καὶ εὔφορα[7]. Ἐν δὲ τῇ Βαβυλῶνι πολὺ πλῆθος ἀνθρώπων γενέσθαι ἀλλοεθνῶν κατοικησάντων τὴν Χαλδαίαν[8]· Ζῆν δὲ αὐτοὺς ἀτάκτως ὥσπερ τὰ θηρία[9].

*Et primum quidem dicit regionem Babyloniorum sitam esse ad amnem Deglathium[3]: Arazanem autem eamdem interfluere[4]. Ibidem silvestre triticum nasci et hordeum et lentem et ervum et sesamum: tum in ripis paludibusque ejus fluminis radices quasdam occurrere esui aptas, quibus nomen est gongis, easque panis hordacei vim habere: denique ibi esse palmas et mala aliaque multi generis poma, piscesque et volatilia silvestria atque palustria. Porro regionis ejus partem, quae Arabica est, aridam esse fructibusque carentem; quae vero contra Arabiam sita est, eam montibus et fructibus abundare. Jam in ipsa urbe Babylone ingentem alienigenarum hominum, qui videlicet Chaldaeam incolunt, colluviem versari, eosdemque luxuriosam et belluini prorsus ritus vitam agitare.*

Ἐν δὲ τῷ πρώτῳ ἐνιαυτῷ φανῆναι ἐκ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης κατὰ τὸν ὁμοροῦντα τόπον τῇ Βαβυλωνίᾳ ζῶον ἔμφρενον[10] ὀνόματι Ὠάννην[11], καθὼς καὶ Ἀπολλόδωρος ἱστόρησε, τὸ μὲν ὅλον σῶμα ἰχθύος, ὑπὸ δὲ τὴν κεφαλὴν παραπεφυκυῖαν ἄλλην κεφαλὴν ὑποκάτω τῆς τοῦ ἰχθύος κεφαλῆς, καὶ πόδας ὁμοίως ἀνθρώπου, παραπεφυκότας δὲ ἐκ τῆς οὐρᾶς τοῦ ἰχθύος· εἶναι δὲ αὐτῷ φωνὴν ἀνθρώπου, τὴν δὲ εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι νῦν διαφυλάσσε-

*Atque primo anno e Rubro mari emersisse ait intra eosdem terminos Babyloniorum immanem quamdam belluam, cui nomen Oanni, quod et Apollodorus in historia narrat; eamque toto quidem corpore piscem fuisse, verum sub capite piscis aliud caput appositum, et in cauda pedes ad instar hominis, et loquelam humanae similem: ejusque imagi-*

σθαι[12]· Τοῦτο δὲ, φησὶ, τὸ ζῶον, τὴν μὲν ἡμέραν διατρίβειν μετὰ τῶν ἀνθρώπων, οὐδεμίαν τροφὴν προσφερόμενον, παραδιδόναι τε τοῖς ἀνθρώποις γραμμάτων καὶ μαθημάτων καὶ τεχνῶν παντοδαπῶν ἐμπειρίαν, καὶ πόλεων συνοικισμοὺς καὶ ἱερῶν ἱδρύσεις, καὶ νόμων εἰσηγήσεις καὶ γεωμετρίαν διδάσκειν, καὶ σπέρματα καὶ καρπῶν συναγωγὰς ὑποδεικνύναι, καὶ συνόλως πάντα τὰ πρὸς ἡμέρωσιν ἀνήκοντα βίου παραδιδόναι τοῖς ἀνθρώποις. Ἀπὸ δὲ τοῦ χρόνου ἐκείνου οὐδὲν ἄλλο περισσὸν εὑρεθῆναι. Τοῦ δὲ ἡλίου δύναντος τὸ ζῶον τοῦτο[13] Ὠάννην δῦναι πάλιν εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ τὰς νύκτας ἐν τῷ πελάγει διαιτᾶσθαι· εἶναι γὰρ αὐτὸ ἀμφίβιον. Ὕστερον δὲ φανῆναι καὶ ἕτερα ζῶα ὅμοια τούτῳ, περὶ ὧν ἐν τῇ τῶν βασιλέων ἀναγραφῇ φησι δηλώσειν[14]. Τὸν δὲ Ὠάννην περὶ γενεᾶς καὶ πολιτείας γράψαι καὶ παραδοῦναι τόνδε τὸν λόγον τοῖς ἀνθρώποις[15].

*nem ad hunc usque diem delineatam superesse. Hanc belluam, inquit, interdiu cum hominibus versari solitam, nullamque cibum capere : docuisse homines literas et varia genera artium, descriptiones urbium, templorum structuras, legum lationem, finium regundorum doctrinam : semina praeterea et fructuum collectionem demonstravisse, atque omnia prorsus, quae mundanae societati conducunt, hominibus tradidisse : ita ut ex eo tempore nemo praetera aliquid invenerit. Tum sub solis occasum eam belluam Oannem denuo mergi solitam mari, noctuque in immenso pelago collocari, atque ita ancipitem quamdam vitam degere. Deinceps et alias superiori similes belluas semet prodidisse, de quibus in regum historia dicturum se pollicetur. Rursusque ab Oanne ait scriptum de rerum origine et de publico regimine, impertitamque ab eadem (bellua) hominibus loquelam et industriam.*

Γενέσθαι φησὶ χρόνον[16], ἐν ᾧ τὸ πᾶν σκότος καὶ ὕδωρ εἶναι[17] καὶ ἐν τούτοις ζῶα τερατώδη, καὶ ἰδιοφυεῖς[18] τὰς ἰδέας ἔχοντα ζωογονεῖσθαι[19]. Ἀνθρώπους γὰρ διπτέρους γεννηθῆναι, ἐνίους δὲ καὶ τετραπτέρους[20] καὶ διπροσώπους[21]· καὶ σῶμα μὲν ἔχοντας ἕν, κεφαλὰς δὲ δύο, ἀνδρείαν τε καὶ γυναικείαν, καὶ αἰδοῖά τε δισσά,

*Tempus, inquit, aliquando fuit cum universus orbis tenebris et aquis occupabatur : erantque ibi et aliae belluae, quarum quaedam ex se ipsis ortae erant, figuris tamen utebantur nascentium ex ante ventlbus. Erant et homines, partim quidem duabus, partim*

ἄρρεν καὶ θῆλυ[22]· καὶ ἑτέρους ἀνθρώπους τοὺς μὲν αἰγῶν σκέλη καὶ κέρατα ἔχοντας[23], τοὺς δὲ ἱππόποδας[24], τοὺς δὲ τὰ ὀπίσω μὲν μέρη ἵππων, τὰ δὲ ἔμπροσθεν ἀνθρώπων, οὓς ἱπποκενταύρους τὴν ἰδέαν εἶναι[25]. Ζωογονηθῆναι δὲ καὶ ταύρους ἀνθρώπων κεφαλὰς ἔχοντας[26] καὶ κύνας τετρασωμάτους[27], οὐρὰς ἰχθύος ἐκ τῶν ὄπισθεν μερῶν ἔχοντας, καὶ ἵππους κυνοκεφάλους, καὶ ἀνθρώπους[28], καὶ ἕτερα ζῶα κεφαλὰς μὲν καὶ σώματα ἵππων ἔχοντα[29], οὐρὰς δὲ ἰχθύων[30], καὶ ἄλλα δὲ ζῶα παντοδαπῶν θηρίων μορφὰς ἔχοντα[31]. Πρὸς δὲ τούτοις ἰχθύας[32] καὶ ἑρπετὰ καὶ ὄφεις καὶ ἄλλα ζῶα πλείονα θαυμαστὰ[33] καὶ παρηλλαγμένα τὰς ὄψεις ἀλλήλων ἔχοντα· ὧν καὶ τὰς εἰκόνας ἐν τῷ τοῦ Βήλου ναῷ ἀνακεῖσθαι[34]. Ἄρχειν δὲ τούτων πάντων γυναῖκα ᾗ ὄνομα Ὀμόρωκα· εἶναι δὲ τοῦτο Χαλδαϊστὶ μὲν Θαυάτθ, Ἑλληνιστὶ δὲ μεθερμηνεύεσθαι θάλασσα[35] (κατὰ δὲ ἰσόψηφον σελήνη[36]).

*quaternis alis instructi duabusque faciebus; et corpore in uno geminum caput habentes, muliebre videlicet et virile, cum duobus item genitalibus femineo et masculino. Erant et alii homines caprinis femoribus, capite cornigero : alii rursus equinis pedibus : alii denique posteriore parte equina, anteriore autem humana, cujusmodi hippocentauris figura est. Tauros quoque humanis cum capitibus procreatos esse (ait) : et canes cum quadruplici corpore, quibus caudae ad instar piscium e clunibus prominerent : equos praeterea cynocephalos, et homines; aliasque belluas hippocephalas et humana forma cum piscium caudis : alia insuper multiplicia animalia draconum formam referentia: denique pisces Sirenum similes et reptilia et serpentes aliasque feras mira varietate inter se differentes, quarum imagines accurate depictae in Beli fano adservabantur. Porro iis omnibus dominatam esse mulierem quamdam, cui nomen Marghaiae, eamque Chaldaeorum lingua dici Thagattham, græce vero converti* θάλατταν, *nempe mare.*

Οὕτως δὲ τῶν ὅλων συνεστηκότων ἐπανελθόντα Βῆλον σχίσαι τὴν γυναῖκα μέσην[37], καὶ τὸ μὲν ἥμισυ αὐτῆς

*Quumque omnia ante mixta fuissent, supervenientem ait Belum mediam scidisse mulie-*

ποιῆσαι γῆν, τὸ δὲ ἄλλο ἥμισυ οὐρανὸν, καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ζῶα ἀφανίσαι. Ἀλληγορικῶς δέ φησι τοῦτο πεφυσιολογεῖσθαι. Ὑγροῦ γὰρ ὄντος τοῦ παντὸς καὶ ζώων ἐν αὐτῷ γεγενημένων [38], τοῦτον τὸν θεὸν ἀφελεῖν τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν [39], καὶ τὸ ῥυὲν αἷμα τοὺς ἄλλους θεοὺς φυρᾶσαι τῇ γῇ, καὶ διαπλάσαι τοὺς ἀνθρώπους [40]· δι᾽ ὃ νοερούς τε εἶναι καὶ φρονήσεως θείας μετέχειν.

Τὸν δὲ Βῆλον, ὃν Δία μεθερμηνεύουσι [41], μέσον τεμόντα τὸ σκότος χωρίσαι γῆν καὶ οὐρανὸν ἀπ᾽ ἀλλήλων [42], καὶ διατάξαι τὸν κόσμον [43]· τὰ δὲ ζῶα οὐκ ἐνεγκόντα τὴν τοῦ φωτὸς δύναμιν φθαρῆναι. Ἰδόντα δὲ τὸν Βῆλον χώραν ἔρημον καὶ καρποφόρον κελεῦσαι ἑνὶ τῶν θεῶν τὴν κεφαλὴν ἀφελόντι ἑαυτοῦ τῷ ἀπορρυέντι αἵματι φυρᾶσαι τὴν γῆν καὶ διαπλάσαι ἀνθρώπους καὶ θηρία τὰ δυνάμενα τὸν ἀέρα φέρειν [44]· ἀποτελέσαι δὲ τὸν Βῆλον καὶ ἄστρα καὶ ἥλιον καὶ σελήνην [45] καὶ τοὺς πέντε πλανήτας [46]. Ταῦτά φησιν ὁ Πολυΐστωρ Ἀλέξανδρος τὸν Βήρωσσον ἐν τῇ πρώτῃ φάσκειν.

*rem, ex ejusque dimidio altero terram, ex altero coelum fecisse, universis quae in ipsa erant belluis internecione deletis. Ait autem de harum rerum naturis allegorice solers disseri. Nimirum quo tempore humidum et aqua omnia tenebant, nihilque ibi praeter belluas erat, idolum illud caput suum praecidisse, sanguinemque inde manantem humo ab aliis idolis esse commixtum, et sic homines procreatos : qui idcirco et intelligentia praediti sunt et divinae mentis participes.*

*Age vero Belum aiunt, quem Graeci interpretantur Δία, Armenii vero Aramasdem, scissis tenebris terram a coelo separasse, pulchreque mundum disposuisse : belluas autem non sustinentes lucis vim exanimatas esse. Tunc Belum, qui regionem desertam attamen feracem cerneret, cuidam e diis imperavisse, ut cum sanguine, qui e suo capite abscisso deflueret, terram subigeret, atque homines fingeret, cum ceteris brutis et belluis quae hunc aerem pati possent. Deinde Belum stellas, et solem et lunam et quinque sidera errantia condidisse. Haec, Polyhistore teste, Berosus primo libro narrat.*

Extrait d'Alexandre Polyhistor, sur les dix rois Chaldéens qui régnèrent avant le déluge, sur le déluge lui-même, sur Noé et l'arche, récit auquel il mêle des circonstances monstrueuses comme racontées par Bérose.

Bérose dit d'abord, dans le premier livre de ses *Antiquités babyloniennes*, avoir été exactement contemporain par la naissance d'Alexandre, fils de Philippe; il raconte que l'on conserve avec grand soin à Babylone les documents les plus nombreux et les plus variés, embrassant un espace de temps qui monte à plus de cent cinquante mille ans, lesquels documents contiennent l'histoire du ciel [de la terre] et de la mer, l'origine première des choses, les annales des rois et le récit de leurs actes.

Il commence par dire que la Babylonie est située entre deux fleuves, le Tigre et l'Euphrate. Le blé y croît à l'état sauvage avec l'orge, la vesce et le sésame; il naît aussi dans les marais des racines que l'on mange et que l'on appelle *gonges;* elles remplacent l'orge. On trouve aussi dans ce pays des palmiers, des pommiers et tous les autres arbres fruitiers, ainsi que des poissons et des oiseaux de terre et d'eau. La partie de cette région qui touche à l'Arabie est aride et stérile; celle qui est opposée à l'Arabie, montueuse et fertile. Il y eut à l'origine à Babylone une multitude d'hommes de diverses nations, qui avaient colonisé la Chaldée, et ils vivaient sans règle, à la manière des animaux.

Mais dans la première année [du monde] apparut, sortant de la mer Erythrée, dans la partie où elle touche à la Babylonie, un animal doué de raison qu'on appelle Oannès, ce qu'Apollodore raconte également. Ce monstre avait tout le corps d'un poisson, mais au dessous de sa tête de poisson une seconde tête, qui était celle d'un homme, des pieds d'homme sortant de sa queue et une parole humaine;

son image se conserve jusqu'à ce jour. L'animal en question passait toute la journée au milieu des hommes, sans prendre aucune nourriture, leur enseignant les lettres, les sciences et les principes de tous les arts, les règles de la fondation des villes, de la construction des temples, de la mesure et de la délimitation des terres, les semailles et les moissons, enfin l'ensemble de ce qui adoucit les mœurs et constitue la civilisation, de telle façon que depuis lors personne n'a plus rien inventé de nouveau. Puis, au coucher du soleil, ce monstrueux Oannès rentrait dans la mer et passait la nuit au milieu de l'immensité des flots, car il était amphibie. Par la suite il parut encore d'autres animaux semblables, dont l'auteur annonce qu'il parlera dans l'histoire des rois. Il ajoute qu'Oannès écrivit sur l'origine des choses et les règles de la civilisation un livre qu'il remit aux hommes.

[Voici ce que disait ce livre.] Il y eut un temps où tout était ténèbres et eau, et dans ce milieu s'engendrèrent spontanément des animaux monstrueux et des figures les plus particulières : des hommes à deux ailes, et quelques-uns avec quatre, à deux faces, à deux têtes, l'une d'homme et l'autre de femme, sur un seul corps, et avec les deux sexes en même temps; des hommes avec des jambes et des cornes de chèvre ou des pieds de cheval; d'autres avec les membres postérieurs d'un cheval et ceux de devant d'un homme, semblables aux hippocentaures. Il y avait aussi des taureaux à tête humaine, des chiens à quatre corps et à queue de poisson, des chevaux à tête de chien, des hommes également à têtes de chien, des animaux à tête et à corps de cheval et à queue de poisson, d'autres quadrupèdes où toutes les formes animales étaient confondues, des poissons, des reptiles, des serpents, et toutes sortes de monstres merveilleux présentant la plus grande

variété dans leurs formes, dont on voit les images dans les peintures du temple de Bélus. Une femme, nommée Omoroca, présidait à cette création; elle porte dans la langue des Chaldéens le nom de Thavatth, qui signifie en grec « la mer »; on l'identifie aussi à la lune.

Les choses étant en cet état, Bélus survint et coupa la femme en deux; de la moitié inférieure de son corps il fit la terre, et de la moitié supérieure le ciel, et tous les êtres qui étaient en elle disparurent. Ceci est une manière figurée d'exprimer la production de l'univers et des êtres animés, de la matière humide. Bélus alors se trancha sa propre tête, et les autres dieux, ayant pétri le sang qui en coulait avec la terre, formèrent les hommes, qui pour cela sont doués d'intelligence et participent de la pensée divine.

[C'est ainsi que] Bélus, que les Grecs expliquent par Zeus, ayant divisé les ténèbres, sépara le ciel et la terre, et ordonna le monde; et tous les êtres animés qui ne pouvaient pas supporter l'action de la lumière périrent. Bélus, voyant que la terre était déserte quoique fertile, commanda à l'un des dieux de lui couper la tête, et pétrissant le sang qui coulait avec la terre, il façonna les hommes, ainsi que les animaux qui peuvent vivre au contact de l'air. Ensuite Bélus forma aussi les étoiles, le soleil, la lune et les cinq planètes.

Voilà ce que, suivant Alexandre Polyhistor, Bérose raconte dans son premier livre.

---

1] Le texte grec dit 15 myriades, le texte arménien 215; ces chiffres sont manifestement altérés; sur le véritable nombre enregistré par Bérose, voy. fragm. 2.

2] On peut se faire une idée de ce qu'étaient les documents où Bérose puisa les éléments de son histoire, ces ἀναγραφαὶ conservées soigneusement à Babylone, par les fragments de la bibliothèque du palais de Ninive découverts dans le cours des fouilles de M. Layard.

L'illustre explorateur anglais a retrouvé en effet dans la partie du palais royal de la capitale de l'Assyrie, aujourd'hui nommé Koyoundjik, qui fut bâtie sous le règne d'*Aššur-bani-pal*, le Sardanapale de Bérose, la salle qui contenait les archives et la bibliothèque. (Voy. Layard, *Niniveh and Babylon*, p. 345.) Singulière bibliothèque ! qui se composait exclusivement de tablettes plates et carrées en terre cuite portant sur l'une et l'autre de leurs deux faces une page d'écriture cunéiforme cursive très-fine et très-serrée, tracée sur l'argile encore fraîche, avant sa cuisson. Chacune était numérotée et formait le feuillet d'un livre, dont l'ensemble était constitué par la réunion d'une série de tablettes pareilles, sans doute empilées les unes sur les autres dans une même case de la bibliothèque. Les Babyloniens et les Assyriens n'avaient pas, du reste, d'autres livres que ces *coctiles laterculi*, comme les appelle Pline, voy. fragm. 2. Ils ne traçaient les signes de leur écriture, ni à l'encre avec le calame ou le pinceau sur le papyrus, des peaux préparées ou des bandelettes de toile, ni à la pointe sèche sur des planchettes, des feuilles de palmier ou des écorces d'arbres. Faute d'autres ressources facilement à leur portée, ils les dessinaient en creux sur des tablettes d'argile molle qu'ils faisaient cuire après, pour les conserver. De là l'apparence de leur écriture. Car l'élément tout particulier qui produit l'aspect original des écritures cunéiformes et y devient le générateur de toutes les figures, le *clou*, 𒁹 ou ➤—, n'est autre que le sillon tracé dans l'argile par le style triangulaire dont on

se servait pour cet usage, et dont on a trouvé de nombreux échantillons dans les ruines de Ninive. Au sujet de l'influence des procédés graphiques des différents peuples sur l'aspect et la nature de leur écriture, voy. notre *Introduction à un mémoire sur la propagation de l'alphabet phénicien*, p. 123 et suiv.

La bibliothèque du palais de Ninive était destinée à l'enseignement de l'école du palais, ainsi que nous l'apprenons par la suscription tracée sur plusieurs tablettes.
» Palais d'*Aśśur-bani-pal*, roi des légions, roi d'Assyrie,
» à qui le dieu *Nabu* et la déesse *Taśmit* ont donné des
» oreilles heureuses et ont ouvert les yeux pour voir. Les
» tableaux élémentaires, qui sous les rois mes prédéces-
» seurs exposaient déjà cette écriture, dans l'adoration
» de *Nabu*, qui groupe tous les signes de l'écriture pour
» exprimer la parole, je les ai inscrits sur des tablettes
» que j'ai signées, disposées pour l'enseignement de mes
» professeurs et placées dans mon palais. » (W. A. I. II, 21; 23; 27, 1; 33, 3; 45, 5; 51, 2; III, 62; 69, 1.) Il devait y en avoir d'analogues dans les temples et les palais de Babylone, ainsi que dans les autres villes où étaient les écoles des docteurs chaldéens. Et l'établissement de bibliothèques de ce genre remontait aux temps les plus anciens. La création d'un dépôt de livres relatifs aux sciences sacrées dans la ville d'*Aganê*, l'une des deux parties de *Sipar*, « la ville des livres » par excellence (voy. la note 7 du fragm. 9), est formellement attribuée à un vieux roi qui résidait dans cette cité, *Śar-yukin* l'ancien (W. A. I. II, 39, 5, l. 41; 48, l. 40), roi dont une tablette du Musée Britannique reproduit ou traduit une inscription racontant les principaux faits de son règne (W. A. I. III, 4, 6), et dont un fragment de Canon royal (W. A. I. II, 65, 2) fait le deuxième prédécesseur du *Xammu-rabi* si bien

connu maintenant par les travaux de M. Ménant, un peu plus de 1200 ans avant le second *Sar-yukin*, le roi d'Assyrie, le destructeur de Samarie, c'est-à-dire dans le courant du XX[e] siècle avant l'ère chrétienne [1].

[1] Nous justifierons bientôt cette date et cette interprétation du fragment de Canon conservé à Londres, dans la seconde série de nos *Lettres assyriologiques*. Mais nous ne voulons pas laisser passer la mention de *S'ar-yukin* l'ancien, sans noter qu'il doit être rétabli à sa place, où nous l'avions méconnu, dans l'essai de liste royale qui termine la première série de nos lettres, et sans corriger, en même temps, une erreur assez grave de notre liste.

Le Musée Britannique possède une petite inscription sur pierre noire découverte à Zaaleb, l'ancienne *Is'in*, au nord-ouest de Babylone (W. A. I. II, 66, 2). Elle contient la copie certifiée d'une décision prise au sujet du rétrécissement de l'embouchure d'un canal dans l'Euphrate, par le syndicat des canaux d'irrigation siégeant à Babylone, dans le mois de *s'abaṭu* de la première année du règne de *Marduk-idin-aχe*, « roi puissant des héros inébranlables (mot à mot « des héros de pierre, » *gabri aban*), « général (*ṭipsar*) des cent. » En même temps, le précieux acte de concession d'une terre du domaine public, gravé sur une pierre semblable au célèbre caillou Micbaux, que possède également le Musée Britannique (W. A. I. III, 43), a été rendu par l'ordre de ce roi *Marduk-idin-aχe*, dans la 10e année de son règne.

Or, nous connaissons un prince, du nom de *Marduk-idin-aχe*, qui joua un rôle considérable dans l'histoire de Babylone, à la fin du XII[e] siècle, avant notre ère. Contemporain de l'Assyrien *Tuklati-pal-as'ar* I[er], il se révolta contre lui et proclama sa pleine indépendance postérieurement à la date du grand prisme de ce dernier monarque qui a été transporté de Kalah-Scherghât (*Al-As's'ur*) à Londres (éponymie de *In-ilya-allik*, 5e année du règne). *Tuklati-pal-as'ar*, pour essayer de réduire cette rébellion, envahit d'abord la Babylonie; mais il fut repoussé, et *Marduk-idin-aχe*, vainqueur dans les premiers combats, entra en Assyrie, où il prit d'assaut la ville de *Hekali* (cette ville est citée encore parmi celles de l'Assyrie, dans un document géographique, W. A. I. II, 53, I, l. 34); voy. notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p. 63. Mention, mais assez rapide, de ces événements est faite dans l'inscription en grande partie effacée, et fort difficile à lire, d'un obélisque brisé, découvert à Koyoundjik par M. Layard et transporté au Musée Britannique, où *S'almanu-as'ir* IV, restitua un vieux texte de *Tuklati-pal-as'ar*. La seule partie de cette inscription qui se lise aisément, relative aux chasses du roi, a été publiée (W. A. I. I, 28, col. I), ainsi qu'un très-petit morceau de la partie historique (W. A. I. III, 4, 1). La portion d'où nous avons tiré ce que nous venons de dire est encore inédite. Dans l'inscription des rochers de Bavian (W. A. I. III, 14), *S'in-aχe-irib* raconte (l. 48-50) qu'après avoir pillé et en grande partie détruit Babylone, il rapporta triomphalement à Ninive les statues du dieu *Bin* et de la déesse *S'ala*, que *Marduk-idin-aχe* avait enlevés de *Hekali*, 418 ans auparavant. La date du sac de Babylone,

Les fragments de tablettes recueillis par les ouvriers de M. Layard dans la salle où *Aššur-bani-pal* avait établi sa bibliothèque montent à près de dix mille. Ils ont été transportés au Musée Britannique, à part un petit nombre qui

par *S'in-aχe-irib* étant déterminée d'une manière très-précise, en 683 av. J.-C., par la comparaison du témoignage des monuments assyriens originaux avec le canon astronomique de Ptolémée, la victoire de *Marduk-idin-aχe* sur *Tuklati-pal-as'ar* Ier eut lieu en 1101. Cette première guerre malheureuse pour le roi d'Assyrie, est passée sous silence dans la tablette historique de Londres, sur les relations des deux couronnes de Ninive et de Babylone. Il n'y est question que d'une seconde guerre entre les deux mêmes princes, que l'inscription de l'obélisque place quelques années plus tard, en la racontant également. Celle-ci eut une toute autre issue. *Tuklati-pal-as'ar*, désireux de venger son échec, recommença la lutte, mais alors avec de grands succès, car il prit successivement les villes de *Dur-Kurigalzu*, *Sipar* et ses deux parties, Babylone et *Upié*, après avoir conquis le pays de *Ṣuχi*, sur les bords de l'Euphrate (W. A. I. II, 65, 1, col. 2, l. 14-24). On a trouvé des briques portant le nom de *Marduk-idin-aχe*, « roi de Babylone, roi des *S'umeri* et des *Akkadi*, » à Warkah, l'antique *Uruk*, et il résulte de leur inscription, que ce prince fit des travaux au grand temple pyramidal de *Belit* et d'*Anu*, fondé par les monarques de la vieille dynastie kouschite (W. A. I. I, 5, 17).

On devait être naturellement porté à identifier à ce *Marduk-idin aχe* du XIIe siècle, le roi homonyme de l'inscription de Zaaleh et du titre de propriété conservé à Londres, et c'est ce que nous avons fait d'abord (*Essai sur un document mathématique chaldéen*, notes, p. 122). Mais une circonstance qui avait déjà paru décisive à M. Oppert (*Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 253), nous fit abandonner ensuite cette opinion. Dans l'inscription de Zaaleh, un des témoins qui certifient l'exactitude de la copie, « le scribe *Ṭab-as'ap-Marduk*, fils de *Ina-Val-s'aggatu-is'ib*, » figure aussi comme témoin de l'acte de constitution d'un immeuble dotal inscrit sur le caillou Michaux de notre Bibliothèque Nationale (W. A. I. I, 70). Or, dans ce dernier acte, la mariée s'appelle *Dur-S'aryukinait*. Ceci, avec les données historiques qu'on possédait jusqu'à présent, semblait reporter forcément après le règne du *S'ar-yukin* d'Assyrie, du créateur de Khorsabad, et suivant toutes les vraisemblances à une quinzaine d'années après la fondation de sa nouvelle ville de *Dur-S'aryukin*, car ç'avait dû être, paraissait-il, au moment de la fondation de cette ville, que l'on avait eu l'idée de donner un tel nom à une jeune fille, appartenant probablement à quelqu'une des familles qui y avaient été installées. Nous en tirâmes cette conclusion que le *Marduk-idin-aχe* de l'inscription de Zaaleh était un second prince du même nom, postérieur de plus de quatre siècles à l'adversaire de *Tuklati-pal-as'ar* Ier, et qu'il devait être un des prétendants qui essayèrent de saisir la couronne de Babylone en se révoltant contre *S'in-aχe-irib*, ou l'un des princes vassaux que ce roi d'Assyrie installa dans la grande cité chaldéenne. Ceci nous conduisit à supposer que c'était lui dont le nom avait été altéré en Μεσησιμόρδακος dans le canon de

ont été dérobés par l'infidélité des ouvriers et se sont répandus dans les diverses collections, publiques ou privées, de l'Europe. Malheureusement ces fragments ont été ramassés sans ordre et entassés pêle-mêle dans les caisses où ils ont été envoyés en Angleterre. Aussi n'est-ce maintenant qu'avec beaucoup de lenteur, par des efforts patients et opiniâtres et en surmontant mille difficultés, que l'on parvient à reconstituer plus ou moins complétement une partie des tablettes. Il faudra bien du temps avant d'avoir achevé ce travail délicat, auquel deux jeunes savants d'un vrai mérite, M. Coxe et M. Smith, se sont successivement adonnés avec un zèle qu'on ne saurait assez louer. Mais dès à présent une partie des fragments des ouvrages contenus dans la bibliothèque d'*Aššur-bani-pal* peuvent être étudiés des érudits, et la science leur a dû beaucoup de ses plus notables progrès. On peut donc se faire une idée des ressources que contenait cette bibliothèque et juger par là

Ptolémée aux dates de 692 à 688 av. J.-C. C'est ainsi que nous l'avons enregistré dans notre essai de Canon royal.

Mais tout cela n'était qu'une fantasmagorie, qui se dissipe maintenant que la base fondamentale des arguments qui nous avaient égaré est renversée par la connaissance d'un premier *S'ar-yukin*, qui régnait près de 2000 ans avant l'ère chrétienne et d'après lequel le second *S'ar-yukin*, celui de Khorsabad, joint sur quelques monuments à son nom l'épithète d'*arku*, « postérieur, nouveau » (voy. sir H. Rawlinson, *Athenæum*, 7 septembre 1867). La cité assyrienne, dont les ruines ont été découvertes par le regrettable Botta, n'était pas la seule ville qui portât le nom de *Dur-S'aryukin*. Un fragment géographique de la bibliothèque de Ninive (W. A. I. II, 50, col. 64) cite une autre ville de *Dur-S'aryukin* comme située dans la Chaldée proprement dite auprès d'*Ur*, d'*Uruk* et de *Larsam*; celle-ci ne tirait certainement pas son nom du second *S'ar-yukin*, du roi assyrien, mais du premier, du roi de l'ancien empire chaldéen. Il en résulte qu'une femme de la Babylonie ou de la Chaldée pouvait parfaitement s'appeler *Dur-S'aryukinait* dès l'an 1100 av. J.-C. Nous devons donc en revenir et d'une manière désormais définitive, à l'assimilation du *Marduk-idin-aχe* de l'inscription de Zaaleh avec l'adversaire de *Tuklati-pal-as'ar* Ier, e en même temps rayer de la liste royale notre second *Marduk-idin-aχe*, ainsi que son rapprochement avec le Μεσησιμόρδακος de Ptolémée, lequel doit en réalité recéler une forme babylonienne originale *Mus'es'i-Marduk*.

dans une certaine mesure ce que devaient être celles de Babylone.

Un petit nombre seulement des tablettes provenant du palais de Ninive ont été publiées par MM. Rawlinson, Norris et Smith, et leur collection forme les tomes II et III de l'ouvrage intitulé *Cuneiform inscriptions of Western Asia*. Ce sont, dans le tome II, en grande majorité des documents grammaticaux, qui ont fourni un secours inappréciable pour le déchiffrement de l'écriture cunéiforme. Et, en effet, une portion importante des fragments jusqu'à présent classés, contiennent les restes d'une vaste encyclopédie grammaticale, qui traitait des difficultés de l'écriture au moins autant que de la langue. On y voit que la grammaire était parvenue, chez les Assyriens, à l'état d'une véritable science très-avancée, et dont on s'occupait beaucoup, conséquence naturelle et presque inévitable de la complication du système graphique, qui exigeait des études longues et approfondies. J'ai indiqué les principaux ouvrages composant cette partie de la bibliothèque du roi *Aššur-banni-pal* dans mon *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3ᵉ édition, tom. II, p. 171.

Mais il y avait d'autres livres dans la bibliothèque du monarque de Ninive, et ce sont ceux-ci qui nous intéressent principalement, par leur analogie avec les ἀναγραφαὶ dans lesquelles Bérose disait avoir puisé les éléments de son histoire.

Les matières sacrées y sont représentées par de nombreux fragments mythologiques jusqu'à présent non interprétés et pour la plupart encore inédits; des généalogies de dieux (W. A. I. III, 69, 3); des listes des différentes épithètes d'un même dieu, de ses fonctions et de ses attributs (W. A. I. II, 54 ; 55; 56; 57 ; 58 ; 59 ; 60, 2); d'autres qui lui associent sa compagne divine habituelle,

en enregistrant les titres de tous les deux (W. A. I. II. 68); ces répertoires des épithètes divines paraissent avoir formé un ouvrage spécial, dont les tablettes portaient des numéros d'ordre, qu'on retrouve encore sur quelques-unes. D'autres fragments paraissent appartenir à une sorte de résumé du panthéon assyro-babylonien, avec tous ses personnages classés hiérarchiquement (W. A. I. III, 69, 2; 4 et 5). A côté nous trouvons des tables indiquant toutes les localités où se trouvaient les principaux temples de chaque dieu (W. A. I. II, 61), et d'autres qui en sont exactement la contrepartie, car nous y lisons l'énumération des dieux qui étaient adorés dans chaque ville de l'Assyrie et de la Babylonie (W. A. I. III, 66). Un morceau isolé, mais assez étendu, provient d'un catalogue des dieux nationaux et de ceux des peuples étrangers, avec des notions sur la manière dont on les représentait et l'indication des pays ou des villes où régnait leur culte (W. A. I. II, 60, 1). Il faut y joindre des restes de collections d'hymnes, dont le style rappelle quelquefois celui des Psaumes. Aucun n'est jusqu'à présent compris dans l'ouvrage des *Cuneiform inscriptions of Western Asia*; mais on trouve plusieurs fragments de cette catégorie dans une suite de photographies des tablettes de Ninive, que les Trustees du Musée Britannique avaient commencée il y a plusieurs années et dont quelques exemplaires ont été distribués. La bibliothèque de l'Institut en possède un. Quelques-uns des fragments d'hymnes dont nous parlons ont été traduits par M. Oppert, (*Éléments de la grammaire assyrienne*, 2e édition, p. 116) et par nous-même, (*Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p. 131).

La magie tenait de près à la religion dans le monde chaldéo-assyrien; elle y avait une existence reconnue et

une part considérable du culte se composait d'incantations contre les esprits mauvais, auxquels on attribuait l'origine de toutes les maladies, ou contre la puissance des charmes et des sortilèges. Une tablette publiée contient une série d'incantations de ce genre, contre les maux qui peuvent frapper la femme enceinte ou la nourrice ; elles sont en double texte, en accadien ou langue touranienne de la Chaldée et en assyrien sémitique (W. A. I. II, 17 et 18). Les documents du même genre sont assez nombreux dans la collection photographique. M. Oppert en a traduit un en entier (*Éléments de la grammaire assyrienne*, 2e édition, p. 114). Dans quelques autres on reconnaît avec étonnement des acclamations qui demeuraient encore en usage dans la magie du Moyen-Age, sans qu'on en comprît alors le sens, comme la fameuse formule *χilka, χilka, beśa, beśa*. Ce sont, en effet, quatre mots purement assyriens, signifiant : « Va-t-en, va-t-en, mauvais, mauvais. » Ils pénétrèrent en Occident avec les magiciens chaldéens de la décadence romaine, et les adeptes des sciences occultes se les transmirent de génération en génération, comme des mots mystérieux dont la puissance était souveraine sur les esprits de ténèbres (voy. notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p. 175).

Pour ce qui est de l'histoire proprement dite, les portions de la bibliothèque déjà publiées nous offrent d'abord le fragment d'une liste des vieux rois Chaldéens de l'ancien empire, accompagnée de l'indication des périodes astronomiques entre lesquelles ils se répartissaient (W. A. I. II, 65, 2). Viennent ensuite les débris des Canons des éponymes, dont on possède plusieurs exemplaires, les uns contenant seulement les noms des personnages qui donnaient leurs noms aux années (W. A.

I. II, 68 et 69), l'autre y ajoutant les titres de ces personnages et le sommaire des événements de chaque année (W. A. I. II, 52, 1). Le canon renfermant les simples noms des éponymes a été restitué figurativement par MM. Rawlinson et Smith, d'après ses différents exemplaires (W. A. I. III, 1). Une tablette, dont la moitié seulement a été publiée d'abord (W. A. I. II, 65, 1), puis dont on a donné un autre fragment (W. A. I. III, 4, 3), mais dont un troisième demeure encore inédit, raconte les relations politiques et diplomatiques des deux royautés de Ninive et de Babylone à une époque fort reculée, et analyse les traités conclus entre elles avant l'établissement définitif de la suzeraineté de Ninive sur Babylone; voy. l'analyse des principaux faits qui y sont racontés dans mon *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3[e] édition, t. II, p. 57 et suiv. Une autre série historique se compose des annales particulières des différents règnes, reproduisant celles qu'on écrivait sur les prismes de terre-cuite déposés dans les fondations des édifices, par les princes qui les construisaient; c'est là proprement ce que Bérose appelle ἀναγραφαὶ περὶ βασιλέων καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς πράξεων. Tels sont les fragments sur les travaux du vieux roi *Aśśur-riś-iśi* dans les temples de Ninive (W. A. I. III, 5, 4 et 5); les débris des annales de *Tuklati-pal-aśar I*[er] (W. A. I. III, 5, 1-3) et de *Śalmanu-aśir IV*, (W. A. I. III, 5, 6); celles de *Tuklati-pal-aśar II*, presque complètes, au moins en ce qui concerne les principales campagnes du règne (W. A. I. II, 67). Mais le prince qui, dans la collection transportée au musée Britannique, a laissé le plus de documents de ce genre est tout naturellement le fondateur même de la bibliothèque où ils se trouvaient déposés, c'est-à-dire *Aśśur-bani-pal*. Diverses tablettes renferment des fragments de ses annales, relatifs aux

grandes guerres d'Egypte (W. A. I. III, 28 et 29), de Susiane (W. A. I. III, 36, 7; 37, 1-3; 38, 1) et d'Arabie (W. A. I. III, 35, 6; 36, 1). Elles reproduisent, ou dans d'autres cas complètent et rectifient par de nouveaux détails, le texte du grand prisme décagone, conservé à Londres (W. A. I. III, 17-26), complété déjà par les fragments de prismes semblables, également découverts dans les fondations du palais de Koyoundjik (W. [A. I. III, 27; 30-34; 35, 1-5).

A l'histoire nous devons rattacher la statistique, qui tient une grande place dans les mêmes ἀναγραφαί. Ici c'est une liste des offices de la cour et de l'administration, classés dans un ordre hiérarchique (W, A. I. II, 31, 5). Là c'est une sorte de catalogue géographique, où nous voyons successivement énumérés et disposés par sections, les pyramides et les forteresses de la Babylonie, les districts, les rivières, les villes du même pays, les montagnes voisines, enfin les contrées étrangères (W. A. I, II, 50). Une autre tablette contient un dénombrement de pays soumis à l'empire avec l'indication de leurs produits caractéristiques (W. A. I. II, 51, 1), une autre enregistre les noms des villes principales en passant successivement en revue la Babylonie, la région du Taurus, la Haute Mésopotamie, la Syrie et la Palestine (W. A. I. II, 53, 1). Voici maintenant un document qui catalogue les cités assyriennes, avec la mention des sommes qu'elles payaient ou des contributions qu'elles fournissaient en nature, particulièrement en grains (W. A. I. II, 53, 2), puis les fragments d'autres qui énuméraient les villes de la Palestine avec les mêmes indications (W. A. II. II, 53, 3 et 4). Et je ne parle que de ce qui est publié, car il existe un très-grand nombre d'autres fragments analogues, jusqu'à présent inédits. Plusieurs tablettes statistiques sur

les tributs des villes, sont même comprises dans la collection photographique ; nous avons eu l'occasion d'en publier et d'en traduire une (*Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 72 et suiv.).

Le droit civil est représenté dans la même bibliothèque par un fragment de lois en double texte, accadien et assyrien, relatif à la constitution de la famille et à l'état des personnes (W. A. I. II, 10), le droit sacerdotal et le rituel des cérémonies sacrées par de nombreux morceaux qui n'ont pas encore été publiés.

Les sciences de la nature, cultivées par les docteurs Chaldéens, fournissaient aussi une portion des éléments de la bibliothèque du palais de Ninive. On y trouve des listes des plantes et des minéraux connus (W. A. I. II, 37, 2 ; 40), des bois employés pour la construction ou l'ameublement (W. A. I. II, 44, 4, 5 et 6 ; 45 ; 46), des métaux, des pierres propres à l'architecture et à la sculpture. On y remarque surtout avec intérêt le fragment d'une liste de toutes les espèces animales que connaissaient les savants assyro-babyloniens, classées méthodiquement par familles et par genres (W. A. I. II, 5 et 6). Sans doute les grandes divisions de ce classement appartiennent à une science bien rudimentaire, mais on est étonné d'y voir que les Chaldéens avaient déjà inventé une nomenclature scientifique, pareille dans son principe à la nomenclature linnéenne. En regard du nom vulgaire de l'animal dans la langue parlée est placé un nom savant et idéographique, composé d'un signe de genre invariable et d'une épithète caractéristique qui varie pour chaque espèce. Dans d'autres tablettes sont des listes d'oiseaux moins scientifiquement disposées (W. A. I. II, 37, 1 et 2).

Mais les sciences qui, après la grammaire, tiennent le plus de place dans ces fragments sont les mathématiques

et l'astronomie. La bibliothèque fondée par *Assur-banipal* contenait plusieurs traités d'arithmétique, dont les débris, encore inédits, donnent à penser que ce fut à la civilisation de la Mésopotamie que Pythagore emprunta le système de la fameuse table de multiplication à laquelle son nom est demeuré attaché. Nous en rapprocherons, bien qu'elle provienne d'une autre découverte, la très-ancienne table des carrés des nombres fractionnaires, trouvée à Senkereh (l'antique *Larsam*) en Chaldée et maintenant à Londres, que nous avons publiée pour la première fois d'une manière complète, traduite et commentée dans notre *Essai sur un document mathématique chaldéen* (Paris, 1868, in-8°, autogr.). Les tablettes de Koyoundjik contiennent aussi des catalogues d'étoiles (W. A. I. II, 49, 1 et 3; III, 57, 5), des recueils d'observations, entre autres des tables des levers de Vénus, de Jupiter et de Mars, d'autres de levers d'étoiles (W. A. I. II, 49, 4), d'autres enfin des phases de la lune, jour par jour, dans le mois (voy. notre *Essai sur un document mathématique*, p. 104 et suiv.). Nous groupons à côté les calendriers, qui nous ont fait définitivement connaître la nature et le mécanisme de l'année chaldéo-assyrienne, son caractère purement lunaire et le système d'intercalations par lequel on rétablissait son harmonie avec l'année solaire et la marche des saisons (voy. plus loin, sur ce sujet, la note 4 du fragm. 9). Plusieurs de ces calendriers sont compris dans la collection photographique à laquelle nous avons déjà fait plusieurs fois allusion; un autre a été reproduit en partie par M. Norris à la p. 50 du tome I^er de son *Assyrian dictionary*; enfin nous en trouvons un, très-important par la triple intercalation qu'il indique, dans le dernier volume d'inscriptions publié par sir Henry Rawlinson (W. A. I. III, 56, 5). Dans le même volume est aussi

le fragment d'un calendrier, bien plus développé que les autres, où étaient indiquées les fêtes de chaque jour de l'année (W. A. I. III, 56, 4), et une tablette où la première quinzaine du mois est divisée en trois groupes de cinq jours, recevant chacun un nom particulier (W. A. I. III, 55, 3).

Mais pour les Chaldéens et les Babyloniens, ainsi que pour leurs disciples les Assyriens, l'astronomie proprement dite était inséparable de l'astrologie. Cette superstition avait eu son berceau sur le bas Euphrate et elle y garda toujours un développement plus grand qu'en aucun autre pays, à tel point que la plupart des astrologues du monde antique venaient de la Chaldée ou se rattachaient soigneusement à ses traditions. Parmi les sciences sacrées des écoles sacerdotales l'astrologie tenait le premier rang, et c'est l'observation continue du ciel qu'elle réclamait qui avait mis les Chaldéens à même de faire toutes leurs découvertes réellement scientifiques sur les mouvements des astres. La possession des tables astrologiques était en Babylonie une affaire d'une importance capitale, même au point de vue politique; c'était comme un signe décisif de la possession du pouvoir et de sa légitimité. Aussi dans le récit des révoltes continuelles que les derniers rois d'Assyrie eurent à combattre de la part de la grande cité chaldéenne, voyons-nous toujours que le premier soin de ceux que l'insurrection faisait rois consistait à s'emparer de ces tables, et qu'une des grandes préoccupation des monarques assyriens était de les recouvrer pour les rendre aux collèges sacerdotaux, faisant ainsi acte de souverain légitime et rétablissant toutes choses en leur ordre. C'est ce que l'on raconte sous *Šar-yukin* après la défaite de *Marduk-bal-iddina* de Babylone (Inscription des Fastes, traduite par MM. Oppert et Ménant, l. 134-136; Inscription des

Annales, Khorsabad, salle V, plaque 6, B. 109) et sous *Aššur-aχ-idin*, après la défaite du rebelle *Šamaš-ibni* (Prisme, col. 2, l. 42-54 : W. A. I. I, 45). Quant à l'influence décisive que l'astrologie exerçait sur les événements, il nous suffira de renvoyer au passage où *Šin-aχé-irib* raconte que dans une de ses guerres contre les Susiens il abandonna la résolution de livrer une bataille, qui était imminente, et battit même en retraite parce que les auspices célestes se montraient contraires (Prisme, col. 4, l. 69-71 : W. A. I. I, 40). On devait donc d'avance s'attendre à ce que les documents astrologiques formeraient une part considérable de la bibliothèque du palais de Ninive, comme de tout palais assyrien ou babylonien, et c'est en effet ce que les investigations des assyriologues anglais ont permis de constater.

Parmi les fragments de cette catégorie il faut mettre en première ligne ceux d'un ouvrage qui paraît avoir été le livre fondamental et classique par excellence sur les matières astrologiques. La bibliothèque d'*Aššur-bani-pal* en renfermait deux récensions distinctes, chacune en plusieurs exemplaires, et en combinant tous les débris qui subsistent de ces différents exemplaires on arrive à reconstituer le livre d'une manière presque complète ; mais jusqu'à ce jour une faible partie seulement en a été publiée. Cet ouvrage comprenait un exposé complet des présages tirés des positions, des apparences et des mouvements des corps célestes, des nuages et de tous les phénomènes météorologiques. Il avait été, d'après ce que rapporte une clause plusieurs fois répétée (W. A. I. II, 39, 5, l. 41 ; 48, l. 40), rédigé pour la première fois par ordre de *Šar-yukin* l'ancien, roi d'*Aganê*, c'est-à-dire entre 1900 et 2000 avant notre ère, avant qu'un état unique et avancé dans la civilisation n'eût été encore constitué dans l'Assyrie, car ce

pays ne s'y trouve jamais mentionné parmi les contrées étrangères, auxquelles à plusieurs reprises s'appliquent les augures. Il serait curieux, du reste, de consacrer une étude au système géographique de ce livre, qui dénote à lui seul une époque extrêmement reculée et où les connaissances des Chaldéens en dehors de leur propre pays étaient encore fort peu étendues. Les rédacteurs se figuraient en effet le pays d'*Akkad* comme situé dans une position centrale entre quatre contrées étrangères, correspondant aux quatre points cardinaux, aux « quatre régions du ciel » dont les plus vieux monarques chaldéens se disent rois, *śar kibrativ arbaiv* (W. A. I. I, 3, 11 et 12; 4, 14 et 15; 5, 19 et 21; voy. Ménant, *Inscriptions de Hammourabi*, p. 33), et qui se reproduisaient dans la primitive tétrapole kouschite (Genes. X, 10; cf. W. A. I. I, 2, 5). A l'est est *Ilama*, l'Elymaïs ou la Susiane, à l'ouest *Martu*, « la contrée occidentale, » dans laquelle les connaissances s'étendent jusqu'au pays de *Xatti*, la Syrie du Nord. La contrée du septentrion est celle de *Gutium* ou *Guti*, plusieurs fois nommée dans les fragments géographiques de la bibliothèque (W. A. I. II, 50, l. 52, 62, et 63); l'inscription du palais de Khorsabad, dite des Fastes, on parle encore, sans doute conformément à une antique tradition, en plaçant ce pays entre la Syrie (*Xatti*) et la Médie (*Madaï*), c'est-à-dire dans la partie déserte du centre de la Mésopotamie (l. 17); Sir Henry Rawlinson (voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 205) rapproche très ingénieusement ce nom de *Gutium* du גוים de la Bible (Genes. XIV, 1 et 9). Quelques passages y mentionnent la ville d'*Anduan*. Enfin le quatrième pays, représentant le sud, est *Śubarti*, qui correspond bien évidemment aux marais des bords du golfe Persique, d'autant plus qu'en plusieurs endroits on y rapporte la ville de *Dilvun*, si fa-

meuse parmi les traditions sacrées, située dans une île près de la côte (voy. la note 9 du fragm. 9). Sous sa forme originaire, le traité astrologique dont nous parlons se composait de 70 tables, qui restent toujours désignées sous leur numéro d'ordre primitif, même dans les exemplaires où l'on en trouve jusqu'à trois copiées sur une seule tablette de terre-cuite (W. A. I. III, 60 et 61). Les fragments jusqu'à présent publiés de ce grand et capital livre, dont nous appelons une édition complète de la part de sir Henry Rawlinson et de M. Smith, peuvent-être ainsi classés par ordre de matières :

1° Augures du soleil et de la lune, quand ils sont visibles en même temps (W. A. I, III, 56, 6).

2° Augures de la lune (W. A. I. III, 54, 2, 3, 4 et 7).

3° Augures de la lune, quand elle est visible le 30 du mois de *kisilivu* (W. A. I. III, 51, I).

4° Augures de la lune, quand le 28 du mois son apparence est semblable à ce qu'elle était le 1er (W. A. I. III, 51, II).

5° Augures célestes divers; copies des tables 22, 23 et 24 de l'ouvrage primitif (W. A. I. III, 60 et 61); copie de la table 22 (W. A. I. III, 62).

6° Influences des étoiles fixes (W. A. I. II, 39, 5; III, 52, 2; 55, 1 et 5; 57, 1, 8 et 9).

7° Influences des étoiles fixes et des planètes (W. A. I, III, 53, 1; 57, 2 et 3).

8° Mouvements et influences de la planète Vénus (W. A. I. III, 63).

9° Influences de la planète Vénus (W. A. I. III, 57, 4 et 7).

10° Influences de l'état général du ciel (W. A. I. III, 56, 1).

11° Augures de chaque mois (W. A. I. III, 55, 4).

12° Liste des corps célestes, arrangés par groupes septenaires, dont le dernier comprend le soleil, la lune et les cinq planètes (W. A. I. III, 57, 6).

C'est à un autre grand ouvrage du même genre qu'appartient une tablette isolée sur les augures de la lune (W. A. I. III, 64); elle en formait, d'après l'indication qu'elle conserve, la première table. Ailleurs nous avons la table des matières d'un troisième livre, qui se composait de quatorze tablettes sur les augures terrestres et de onze sur les augures célestes, chacune ayant son titre particulier (W. A. I. III, 52, 3); la huitième de la seconde série traitait des comètes. Comme cet index ne suffisait pas à couvrir en entier le gâteau d'argile sur lequel il était tracé, on y a joint des règles sur la manière de déterminer le commencement de l'année et ses divisions, une indication des mois favorables et défavorables pour les opérations militaires, enfin une notice sur les trois divisions de la nuit et leur caractère favorable ou défavorable.

D'autres tablettes, de plus petite dimension, chacune portant la signature de l'astrologue qui l'a copiée, contiennent des extraits sur tel ou tel sujet; la plupart sont tirés du grand ouvrage dont nous parlions tout à l'heure. Les documents de ce genre sont multipliés à l'infini dans la collection transportée à Londres. Une portion seulement a été éditée et comprend des tablettes dont les sujets principaux sont :

1° Les augures célestes divers (W. A. I. III, 51, V; 56, 3).

2° Les augures des éclipses de soleil (W. A. I. III, 59, 15).

3° Les augures du soleil et de la lune (W. A. I. III, 51, IV; 54, 1 et 9; 59, 9).

4° Les augures tirés de ces deux astres quand ils sont visibles en même temps (W. A. I. III, 58, 1-7, 9 et 11-13).

5° Les augures de la lune seule (W. A. I. III, 51, III, VI et VII; 54, 5, 8 et 10; 59, 7 et 12).

6° Les pronostics à tirer du halo qui entoure cet astre (W. A. I. III, 51, VIII; 58, 3).

7° Les augures des éclipses de lune (W. A. I. III, 59, 5).

8° Les augures de la position respective de la lune et des étoiles (W. A. I. III, 54, 6).

9° Les augures des étoiles fixes et des planètes (W. A. I, III, 52, 1; 59, 4, 10 et 13).

10° Les douze étoiles gouvernées par le dieu *Marduk* pendant les douze mois de l'année, et les influences de la planète Vénus (W. A. I. III, 53, 2).

11° Les augures de la planète Mercure (W. A. I. I, 59, 1).

12° Les augures de la position de la planète Jupiter (W. A. I. III, 59, 3).

13° Les augures des conjonctions du soleil et de Jupiter (W. A. I. III, 59, 14).

14° Les augures des conjonctions de la lune et de Jupiter (W. A. I. III, 59, 2).

15° Les augures des conjonctions de la lune et de Vénus (W. A. I. III, 59, 11).

16° Les pronostics des nuages (W. A. I. III, 59, 8).

17° Les augures des songes (W. A. I. III, 56, 2).

18° Les pronostics à tirer des naissances humaines (W. A. I. III, 65, 1).

19° Les pronostics des naissances de chevaux (W. A I. III, 65, 2).

20° Les conditions dans lesquelles naissent des enfants mâles (W. A. I. III, 59, 6).

Telle est la composition de la seule bibliothèque assyro-chaldéenne dont les débris aient encore été retrouvés. D'après l'énoncé de la variété de ces documents, on comprend quelles ressources les bibliothèques semblables des temples et des palais de Babylone, d'Ur et des autres villes de la Chaldée, avaient pu fournir à un historien comme Bérose. Il faut y joindre, pour avoir l'indication complète des sources où le rédacteur des annales chaldéennes avait dû puiser, les documents d'archives proprement dits, que l'on ne conservait pas avec moins de soin que les livres, et qui, dans le palais de Ninive, étaient réunis à la bibliothèque, dans la même salle. La collection découverte par M. Layard et transportée à Londres par ses soins, en renferme effectivement un grand nombre appartenant aux catégories les plus variées. On peut y distinguer :

Les documents diplomatiques, comme la lettre du vieux roi babylonien *Bin-śum-naṣir* aux rois d'Assyrie associés *Aśśur-narara* et *Nabu-dan* (W. A. I. III, 4, 5), celle d'*Aśśur-bani-pal*, devenu roi d'Assyrie, à son père *Aśśur-aχ-idin*, conservant la royauté de Babylone (voy. notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p. 113), et celle d'*Umman-aldaś*, roi d'Elam, à *Aśśur-bani-pal* (W. A. I. III, 37, 4).

Les rapports officiels relatifs aux événements politiques, comme celui de *Śin-aχé-irib*, encore prince royal, à son père *Śar-yukin*, sur les opérations de la campagne qu'il l'avait envoyé faire dans la dernière année de son règne contre les révoltés de la Chaldée (voy. Oppert, *Mém. présent. par div. sav. à l'Acad. des inscr.* 1re sér. t. VIII, 1re part., p. 545).

Les diplômes royaux, tels que la charte de *Sin-aχé-irib* affectant un domaine à son troisième fils, *Aśśur-aχ-idin* (W. A. I. III, 16, 3), et la proclamation d'*Aśśur-aχ-*

*idin* annonçant à ses peuples qu'il abdique en faveur de son fils *Assur-bani pal* ( voy. notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p. 113 ).

Les pièces financières, comme sont la plupart des petits documents sur les tributs fournis par les villes de telle ou telle province compris dans la collection photographique et dont nous parlions un peu plus haut.

Les pétitions ou dénonciations au roi ; il n'y en a pas encore une seule dans la grande publication de sir Henry Rawlinson, mais on en trouve plusieurs dans la collection photographique ; j'en ai traduit une, dont le texte est encore inédit (*Manuel d'histoire ancienne d'Orient*, 3e édition, t. II, p. 136).

Les pétitions aux fonctionnaires supérieurs de la cour et du gouvernement ; j'ai également traduit le protocole initial d'une de ces pièces (*Ibid.*, t. II, p. 137).

Les rapports périodiques faits au roi par les astronomes attachés au palais sur leurs observations quotidiennes. M. Oppert a traduit quelques-uns de ces documents (*Éléments de la grammaire assyrienne*, 2e édition, p. 109 et suiv.) Ceux que viennent de publier sir H. Rawlinson et M. Smith sont relatifs à des observations de l'équinoxe vernal (W. A. I. III, 51, 1 et 2), de la nouvelle lune (W. A. I., 51, 3-6), de certaines particularités dans l'aspect de la lune (W. A. I. III, 51, 7), d'une éclipse de lune (W. A. I. III, 51, 7), enfin des planètes (W. A. I. III, 51, 8). Mais le plus curieux de ces rapports est celui où l'astronome royal raconte qu'il est resté trois jours en observation, attendant une éclipse de soleil qu'on avait cru pouvoir calculer, et qu'il n'a pas vu le phénomène se produire (W. A. I. III, 51, 9).

Les contrats privés ; on en a beaucoup trouvé dans la salle des archives et de la bibliothèque au palais de Ninive, comme on en découvre fréquemment dans les ruines de tou-

tes les cités de l'Assyrie et de la Babylonie. La présence de pièces de ce genre dans le dépôt royal ne peut s'expliquer qu'en supposant qu'elles y figuraient à titre de *formulae juris privati.* Au reste, l'étude de ces contrats privés permettra de reconstituer en grande partie le droit civil et l'économie politique des Assyriens. On en possède déjà qui correspondent à toutes les principales transactions de la vie. Parmi ceux qui ont été publiés, provenant du palais de Ninive ou d'autres localités, nous trouvons des actes de vente d'esclaves (W. A. I. III, 46, 1, 2 et 5-7 : 47, 11 ; 49, 1-5), de grains (W. A. I. III, 50, 1), de maisons (W. A. I. III, 46, 9 et 10) et de terres (W. A. I. III, 48, 1-6 ; 50, 4), des baux de fermes (W. A. I. III, 46, 4 ; 50, 2 et 3) des actes d'emprunts d'argent (W. A. I. III, 46, 8 ; 47, 3-10), quelques-uns contractés moyennant un gage (W. A. I. III, 47, 1) ou une hypothèque (W. A. I. III, 47, 2).

Mais où dut surtout puiser un écrivain chaldéen, qui voulait, comme Bérose, faire connaître aux Grecs l'histoire de son pays d'après les traditions nationales et les textes originaux, ce fut dans les grandes inscriptions monumentales gravées sur les parois des temples et des palais, et dont un certain nombre d'exemples sont parvenus jusqu'à nous, inscriptions qui faisaient de chaque édifice public un vaste livre d'histoire célébrant les exploits d'un ou de plusieurs règnes. Comme on n'a encore fouillé que des palais, nous ne possédons de ces grandes inscriptions que des exemples présentant un caractère exclusivement historique ; mais il devait y en avoir d'autres dans les temples, qui offraient un caractère religieux et racontaient les légendes des dieux ou les traditions de la cosmogonie. Ainsi, quand on voit un peu plus loin, dans ce même fragment, Bérose raconter le mythe babylonien de l'organisation du monde sous la forme

d'un récit qu'il place dans la bouche d'Oannès et se référer aux peintures du temple de Bel où les principales scènes en étaient représentées, on est en droit de conjecturer qu'il tire son récit des inscriptions explicatives qui devaient accompagner ces peintures, comme presque toutes les représentations assyro-babyloniennes.

Ajoutons un fait qui montre encore une autre nature de sources où Bérose a dû largement puiser pour les premiers temps de son histoire. Les derniers rois de Ninive et ceux du second empire de Babylone, nous l'apprenons par leurs inscriptions, s'occupaient activement de réparer les vieux monuments de la Chaldée, qui tombaient alors en ruines et avaient probablement beaucoup souffert dans les grandes guerres de *Šar-yukin* et de *Šin-aχé-irib.* Au cours de ces travaux on recherchait avec un très-grand soin les tablettes déposées dans les fondations par les rois constructeurs des âges primitifs et on en prenait soigneusement copie. C'est ainsi que dans un cylindre de terre-cuite de *Nabu-na'id,* le dernier roi de Babylone, nous trouvons cité un fragment d'une inscription des vieux rois *Ur-χammu* et *Ilgi* disant qu'ils avaient construit le temple pyramidal de la déesse *Belit* dans la ville d'Ur (W. A. I. I, 68), et qu'un autre cylindre du même roi raconte les recherches opérées pour découvrir les tablettes de fondation d'un des temples de Sippara, lesquelles furent enfin trouvées et ont leur texte relaté dans le document de *Nabu-na'id* (W. A. I. I, 69. — Cf. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 272). Nous devons nécessairement considérer comme une traduction de ce genre la lettre du roi babylonien *Bin-šum-naṣir* aux deux rois assyriens associés *Aššur-narara* et *Nabu-dan* (W. A. I. III, 4, 5), car ces princes sont certainement antérieurs au XV^e^ siècle avant notre ère, et pourtant le texte de la lettre, tel qu'il se lit sur une des tablettes trouvées à Koyoundjik, n'a

rien de très-archaïque dans son style et dans sa rédaction. A la même catégorie doit être rattachée la tablette reproduisant une inscription de *Šar-yukin* l'ancien, où sont racontés les principaux faits de son règne (W. A. I. III, 4, 6). Il est vrai que cette inscription, comme la lettre, pouvait être déjà rédigée en langue assyrienne, de même que l'inscription de *Xammu-rabi*, troisième successeur de *Šar-yukin* l'ancien, que M. Ménant a publiée et traduite. Les tablettes conservées à Londres contiendraient donc des transcriptions et non des traductions de textes antiques, mais ces transcriptions montreraient déjà une préoccupation archéologique et des études de paléographie d'une nature bien remarquable. Au reste, à l'époque dont nous parlons, il s'était formé toute une école de paléographes pour l'explication des textes de la plus haute antiquité, devenus fort difficiles à comprendre, et parmi les débris de la bibliothèque d'*Aššur-bani-pal* est le fragment d'un lexique de leurs principales expressions (W. A. I. II, 31. 2).

---

3] C'est la forme originale assyro-chaldéenne du nom du Tigre, *Diglat*, très-exactement reproduite. Le même fleuve est appelé en hébreu הדקל, en araméen דגלא, en arabe *Deglat*, en perse *Tigrâ*, en zend *Teg'erem*, en pehlevi *Teg'era*. Le nom *Diglat* est donné par le texte babylonien de l'inscription de Behistoun; dans une tablette géographique (W. A. I. II, 50, l. 7), nous relevons une forme qui se rapproche davantage de celle de l'hébreu, *Idiglat*. L'orthographe idéographique la plus habituelle du nom du Tigre dans les textes cunéiformes, paraît être un allophone, qui recèle l'antique prononciation accadienne. *Bar-Tiggar* (voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 128).

---

4] La version arménienne omet ici la mention de l'Euphrate, qui était cependant tout à fait nécessaire pour caractériser exactement la situation géographique de la Babylonie. En revanche, elle a conservé un détail intéressant omis par le Syncelle, c'est la mention de l'*Arazanes*. Il s'agit bien évidemment d'un des grands canaux qui traversaient la Babylonie. Nous le retrouverons cité, comme exécuté ou du moins réparé par *Nabu-kudurri-uṣur* dans le fragment de l'abrégé de Bérose par Abydène auquel M. C. Müller donne le n° 8 (*Fragm. historic. græc*, t. IV, p. 283), et où le texte grec d'Eusèbe écrit son nom Ἀκραγάνης. La première syllabe *Ar* est évidemment une corruption du mot *nahar*, *na'ar*, « fleuve, » car dans le même fragment d'Abydène le fameux *Na'ar-malik* ou canal royal est appelé Ἀρμακάλης. Quant à la fin du nom *azanes*, nous hésitons sur la question de savoir s'il faut la restituer en *agané* ou *agammi*.

Dans le premier cas, l'*Arazanes* ou Ἀκραγάνης devrait être assimilé au canal que Pline (*Hist. nat.* VII, 26, 30) indique comme le plus septentrional de la Chaldée : *Hipparenum, juxta fluvium Narragam, qui dedit civitati nomen.* Sippara, dans un certain nombre de textes cunéiformes, porte aussi le nom d'*Agané*; le canal qui passait sous ses murs, et que Pline appelle *Narragas*, devait donc en réalité être nommé *Na'ar-Agané*. C'était la partie septentrionale du *Na'ar-malik*, celle que le Talmud de Babylone (*Sabbath*, 108 *a*), dit s'embrancher sur l'Euphrate à *Neharda*. L'assimilation de ce *Na'ar-Agané* avec notre *Arazanes* (corr. *Araganes*) ou Ἀκραγάνης nous paraît la plus vraisemblable.

Cependant il est à remarquer qu'un autre canal, beaucoup plus important et traversant par le milieu une grande partie de la Babylonie, est appelé *Na'ar-agammi*

dans les textes cunéiformes, entre autres dans le fameux monument de *Śin-aχe-irib*, connu sous le nom de cylindre de Bellino (L. 42, l. 44. — Cf. W. A. I. I, 39, l. 59). On peut donc encore y penser avec vraisemblance pour nos deux passages de Bérose. Le *Na'ar-agammi*, dont le nom doit être rapproché de l'hébreu אגם « étang, bassin, » semble être, d'après les indications données sur sa situation, le canal qui porte aujourd'hui le nom de *Nil*; c'est ainsi que je l'ai marqué dans mon *Atlas d'histoire ancienne de l'Orient*, pl. X.

Dans le fragment sur *Śin-aχé-irib*, emprunté par Eusèbe (*Chron. Armen.* p. 25, ed. Mai), à Abydène, nous retrouvons le nom d'*Arazanes*, mais il s'applique à un canal tout différent, d'un cours fort peu développé, qui coulait dans l'intérieur de Babylone et divisait la ville en deux, comme le Cydnus traversait Tarse : *Tarsum denique ea forma, qua Babylon utitur, condidit, ita ut media Tarso Cydnus amnis transiret, prorsus uti Babylonem dividit Arazanes.* Cet autre *Arazanes*, dont un copiste aura sans doute confondu le nom véritable avec celui du grand canal dont il trouvait la mention à deux pages de distance, est sans hésitation possible, le *Na'ar-Araχtu* dont nous trouvons la mention dans un curieux passage sur la ruine de Babylone par *Śin-aχé-irib*, qui occupe les lignes 50-52 de l'inscription de Bavian (W. A. I. III, 14) : « La ville » et ses temples, depuis leurs fondations jusqu'à leur » sommet, je les ai détruits, démolis complétement, » livrés aux flammes; les forteresses et les temples des » dieux, les tours à étages en briques cuites et en briques » crues, je les ai abattues et renversées dans le canal » *Na'ar-Araχtu.* » Un des textes géographiques de la bibliothèque de Ninive parle aussi de l'*Araχtu* comme du » canal de Babylone » : W. A. I. II, 51, 1, l. 27. Deux

autres le mentionnent également, en lui donnant pour synonyme le nom accadien de *Kaχanmum* : W. A. I. II, 50, col. 2, l. 9 ; 51, 2, l. 42. Dans l'inscription dite de la Compagnie des Indes, *Nabu-kudurri-uṣur*, au milieu de l'énumération de ses immenses travaux à Babylone, s'exprime ainsi : *kâri Araχti ibuśu*, « j'ai fait les quais » de l'*Araχtu* » : col. 5, l. 5; W. A. I. I, 55. Le canal est, suivant toutes les vraisemblances, celui qui, appelé Nahar-Wardiyeh, coule de l'ouest à l'est dans la partie orientale de l'enceinte antique de Babylone et s'embranche sur l'Euphrate, environ à mi-distance des ruines de la Cité Royale et de la ville actuelle de Hillah : voy. le plan général des ruines de Babylone par M. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, pl. I. En effet, le canal dont nous parlons, et qui subsiste encore aujourd'hui, traverse une notable partie des ruines de la ville proprement dite, soigneusement distinguée par Arrien (*Exped. Alex.* III, 16), comme elle l'était dans la réalité, de la forteresse ou Cité Royale (voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 136), et près de l'une et de l'autre de ses rives, on distingue encore des emplacements de temples, qui concordent d'une manière frappante avec le témoignage de l'inscription de *Śin-aχê-irib* à Bavian; ce sont les tumulus de Ziyaret-Ali-ibn-Hassan, Tell-Wardiyeh, Tell-el-maut et Tell-Sakhneh.

---

5] Ce mot ne s'est pas encore rencontré dans les textes; on en ignore la forme originale. Il ne semble pas, du reste, sémitique, mais plutôt accadien. Peut-être avait-il trait à la forme de la racine et faut-il y chercher un rapport d'origine avec le mot, également non-sémitique, *gungulip*,

« bosse » : voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 185.

On pourrait aussi penser à une autre étymologie, tirée de l'habitat de la plante ; ce serait alors « la racine des canaux, » et le mot hellénisé en γόγγοι serait à rapprocher de l'accadien *ganig*, correspondant à l'assyrien *χigal* et signifiant « canal, cours d'eau » : Norris, *Assyrian dictionary*, t. II, p. 582 et suiv.

---

6] La prodigieuse fertilité de la Babylonie est attestée également par Hérodote, I, 193 : Ἔστι δὲ χωρέων αὕτη ἁπασέων μακρῷ ἀρίστη, τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, Δήμητρος καρπὸν ἐκφέρειν. Τὰ γὰρ δὴ ἄλλα δένδρεα οὐδὲ πειρᾶται ἀρχὴν φέρειν, οὔτε συκέην, οὔτε ἄμπελον, οὔτε ἐλαίην. Τὸν δὲ τῆς Δήμητρος καρπὸν ὧδε ἀγαθὴ ἐκφέρειν ἐστὶ, ὥστε ἐπὶ διηκόσια μὲν τὸ παράπαν ἀποδιδοῖ· ἐπεὰν δὲ ἄριστα αὐτὴ ἑωυτῆς ἐνείκῃ, ἐπὶ τριηκόσια ἐκφέρει. Τὰ δὲ φύλλα αὐτόθι τῶν τε πυρῶν καὶ τῶν κριθέων τὸ πλάτος γίνεται τεσσέρων εὐπετέως δακτύλων. Ἐκ δὲ κέγχρου καὶ σησάμου ὅσον τι δένδρον μέγαθος γίνεται, ἐξεπιστάμενος, μνήμην οὐ ποιήσομαι· εὖ εἰδὼς ὅτι τοῖσι μὴ ἀπιγμένοισι ἐς τὴν Βαβυλωνίην χώρην, καὶ τὰ εἰρημένα καρπῶν ἐχόμενα ἐς ἀπιστίην πολλὴν ἀπῖκται. Χρέωνται δὲ οὐδὲν ἐλαίῳ, ἀλλ' ἐκ τῶν σησάμων ποιεῦντες. Εἰσὶ δέ σφι φοίνικες πεφυκότες ἀνὰ πᾶν τὸ πεδίον· οἱ πλεῦνες αὐτέων καρποφόροι, ἐκ τῶν καὶ σιτία καὶ οἶνον καὶ μέλι ποιεῦνται. « Ce pays » est, de tous ceux que nous connaissons, celui qui se montre de beaucoup le plus fertile pour la production des céréales. Il ne tente même pas de produire les fruits des arbres, car il ne possède ni le figuier, ni la vigne, ni l'olivier. Mais le sol y est si favorable aux céréales, qu'elles » y rendent habituellement deux cents pour un, et dans les » terres d'une qualité exceptionnelle, trois cents. Les feuil-

» les du blé et de l'orge y sont larges de quatre doigts.
» Quant au millet et au sésame, qui sont là de vrais arbres,
» je ne dirai pas à quelle hauteur ils parviennent, bien que
» le sachant par expérience ; car je me rends compte de l'in-
» crédulité qu'opposeront, rien qu'à ce que je viens de dire,
» ceux qui n'ont pas été en Babylonie. On ne s'y sert pas
» d'autre huile que de celle qu'on tire du sésame. Quant
» aux palmiers, toute la plaine en est plantée ; la plupart
» portent des fruits qui forment la nourriture des habitants
» et leur fournissent en même temps un vin et une sorte de
» miel. »

Theophrast. *Hist. Plant.* VIII, 7 : Ἐν Βαβυλῶνι δὲ ἀεὶ καὶ ὥσπερ τεταγμένως ἐπικείρουσι μὲν δὶς (τὸν σῖτον), τὸ δὲ τρίτον τὰ πρόβατα ἐπαφιᾶσιν· οὕτω γὰρ φύει τὸν καυλόν· εἰ δὲ μὴ, φυλλομανεῖ. Γίνεται δὲ τοῖς μὴ καλῶς ἐργασαμένοις πεντηκονταχόα, τοῖς δὲ ἐπιμελῶς ἑκατονταχόα. Ἡ δὲ ἐργασία τὸ ὡς πλεῖστον χρόνον ἐμμένειν τὸ ὕδωρ ὅπως ἰλὺν ποιήσῃ πολλήν· πίειραν γαρ οὖσαν καὶ πυκνὴν τὴν γῆν δεῖ ποιῆσαι μανὴν. « A Babylone on
» fauche toujours et d'une manière réglée le blé à deux re-
» prises, et une troisième fois on le fait paître par les bes-
» tiaux ; c'est seulement ainsi qu'on l'amène à fructifier,
» autrement il s'épuise à produire des feuilles en une vé-
» gétation folle. Il rend, du reste, dans ce pays, cinquante
» pour un quand il est traité sans soin, et cent pour un
» quand il est bien cultivé. Tout l'art de l'agriculteur en
» ce pays consiste à faire séjourner le plus longtemps pos-
» sible sur les champs les eaux d'irrigation afin de détrem-
» per profondément le sol et de diviser ainsi une terre trop
» grasse et trop compacte. » Cf. Plin. *Hist. nat.* XVIII, **17, 45.**

Strab. XVI, p. **742** : Ἡ δὲ χώρα φέρει κριθὰς μὲν ὅσας οὐκ ἄλλη· καὶ γὰρ τριακοσάχοα λέγουσι. Τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τοῦ φοίνικος παρέχεται· καὶ γὰρ ἄρτον καὶ οἶνον, καὶ ὄξος, καὶ μέλι καὶ ἄλφιτα,

τά τε πλεκτὰ παντοῖα ἐκ τούτου· τοῖς δὲ πυρῆσιν ἀντ' ἀνθράκων οἱ χαλκεῖς χρῶνται· βρεχόμενοι δὲ τοῖς σιτιζομένοις εἰς τροφὴν βουσὶ καὶ προβάτοις. Φασὶ δ' εἶναι καὶ Περσικὴν ᾠδὴν, ἐν ᾗ τὰς ὠφελείας τοῦ φοίνικος τριακοσίας καὶ ἑξήκοντα διαριθμοῦνται. Ἐλαίῳ δὲ χρῶνται τῷ σησαμίνῳ τὸ πλέον· οἱ δ'ἄλλοι τόποι σπανίζονται τούτου τοῦ φυτοῦ. « Ce pays produit plus d'orge qu'aucun » autre, car elle y rend trois cents pour un. Le palmier » fournit à tous les autres besoins de la population. On » en tire une sorte de pain, du vin, du vinaigre, du miel, » et avec ses feuilles on fait toute sorte de tissus. Les » forgerons emploient les noyaux de dattes en guise de » charbons, et ces mêmes noyaux, macérés dans l'eau, » forment l'aliment des bœufs et des moutons. On dit » qu'il y a une chanson perse qui énumère 360 manières » de tirer parti du palmier. L'huile dont on se sert le plus, » habituellement, est celle du sésame, plante rare en d'au- » tres pays. »

L'abondance des palmiers est aussi mentionnée dans le Talmud de Babylone, *Taanith* 9 b.

La richesse naturelle de la Babylonie est, du reste, attestée par les impôts énormes qu'en tiraient les rois perses de la dynastie des Achéménides et par les fortunes inouïes que les satrapes faisaient dans ce gouvernement. Le tribut en argent de la Babylonie montait alors à mille talents, et son tribut en grains formait le tiers de ce que tout l'empire fournissait en ce genre : Herodot. III, 92; I, 192. Voy. aussi ce qu'Hérodote dit des revenus fabuleux que tirait personnellement du même pays le satrape Tritantæchmès : Herodot. I, 192; voy. aussi le témoignage de Xénophon, *Anabas.* II, 3, 14 — 16.

Sur la fertilité que l'ancienne Babylonie présente encore dans l'état actuel, il faut consulter, parmi les voyageurs modernes : Rich, *First memoir on Babylon*, p. 12; Loftus,

*Travels in Chaldæa and Susiana*, p. 14; Chesney, *Euphrates expedition*, t. II, p. 602.

---

7] C'est ainsi que Goar a rétabli le texte avec toute raison; les manuscrits donnent ἄφορα.

Il s'agit évidemment ici des cantons situés au-delà du Tigre et touchant à la Susiane, car la Babylonie proprement dite n'offre aucune montagne; c'est une plaine absolument unie, produite par les alluvions des deux fleuves.

---

8] La profonde diversité d'origine des éléments constitutifs de la population de la Chaldée et de la Babylonie dès les débuts de leur histoire et de leurs traditions, indiquée ici d'une manière formelle par Bérose, est un fait dont les découvertes de la science moderne ont établi l'exactitude.

Aussi haut que les monuments nous fassent remonter nous distinguons dans la population de ces contrées deux éléments principaux, deux grandes nations, les *Šumeri* et les *Akkadi*, qui en habitaient le nord et le sud. Voy. H. Rawlinson, *Note on the early history of Babylonia*, Londres, 1856; Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 335; Ménant, *Inscriptions de Hammourabi*, p. 40; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p. 7. Dès qu'un empire monarchique est constitué dans ces parages, le premier titre des souverains est *šar Sumeri au Akkadi*, roi de ces deux peuples, titre qui a été conservé par tradition dans les protocoles officiels des rois assyriens et babyloniens jusqu'à la fin de leur empire, bien qu'il n'eut plus alors de signification réelle. Les *Akkadi* occu-

paient les districts les plus méridionaux; ils avaient pour centre une ville qui reçut d'eux le nom même d'*Akkad* et qui est mentionnée dans la Genèse (X, 10), mais dont on ignore la situation précise. La position des *Śumeri* était plus septentrionale; ils avaient aussi une ville de leur nom, la *Sumere* qu'Ammien Marcellin (XXV, 6) mentionne sur le Tigre, non loin de Ctésiphon.

De ces deux grands peuples constituant le fond de la population de la Chaldée, l'un était de la race de Cham et du rameau de Kousch. La présence des Kouschites dans la Chaldée et la Babylonie est attestée par le témoignage unanime de l'antiquité, qui les appelle Ethiopiens ou Céphènes; voy. Ch. Lenormant, *Introduction à l'histoire de l'Asie occidentale*, p. 240 199; Movers, *Die Phœnizier*, t. II, 1re part. p. 269, 276 et 284 et suiv.; 2e part. p. 104, 105 et 388; Knobel, *Die Vœlkertafel der Genesis*, p. 251, 339 sqq; D'Eckstein dans l'*Athénæum français*, 22 avril, 22 mai, et 19 août 1854. C'est cette population que la Genèse (X, 8-12), désigne par le nom de נמרד (voy. Oppert dans les *Comptes-rendus de la Société française de numismatique et d'archéologie* pour 1869), lequel n'est peut-être pas sans rapports avec celui de la ville appelée dans les textes cunéiformes *Nipur* ou *Nipra*, ville que le Talmud de Babylone (*Yoma* 10 a) nomme נפר et identifie avec la אכד de la Genèse (X, 10). Aux Kouschites de la Babylonie a dû appartenir en propre la langue de la famille dite *sémitique*, à laquelle les savants ont donné le nom d'assyrienne. Cette langue était commune à Babylone et à Ninive, et nous la trouvons en usage dans la Chaldée aussi haut qu'il nous soit donné de remonter à l'aide des monuments originaux. La plupart des peuples chamites, particulièrement tous ceux des rameaux de Kousch et de Chanaan, parlaient des idiomes analogues;

voy. Oppert dans l'*Athénæum français*, 21 oct. 1854 ; de Rougé, *Revue ethnographique*, 1869, p. 109-111 ; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, tom. I, p. 122 et suiv. Et c'est vainement que l'on chercherait dans les annales primitives de Babylone et des pays environnants un événement à la suite duquel les Sémites y soient tout d'un coup devenus assez prépondérants pour imposer leur langue.

L'autre élément principal de la population originaire des rives du Bas-Tigre et du Bas-Euphrate appartenait à la race touranienne. Il parlait une langue de la famille ouralo-finnoise, que nous trouvons employée dans une partie des inscriptions les plus anciennes des monarques chaldéens, et dont les monuments prouvent que l'usage se maintient jusqu'au temps de *Nabu-kudurri-uṣur* et de ses successeurs. Le mécanisme et la structure de cette langue sont tout à fait décisifs pour son classement, si son vocabulaire, comme du reste celui de toutes les langues touraniennes, offre des particularités assez spéciales. Tous les cas, tous les temps et tous les modes s'y forment par le procédé de l'agglutination.

Ainsi nous avons :

AU SINGULIER :

| | |
|---|---|
| *Adda* | père. |
| *Addabi* | le père. |
| *Addamu* | mon père. |
| *Addazu* | ton père. |
| *Addâni* | son père. |
| *Addame* | notre père. |
| *Addazûnene* | votre père. |
| *Addanene* | leur père. |
| *Addaku* | au père |

| | |
|---|---|
| *Addabiku* | au père (avec l'article). |
| *Addamuku* | à mon père. |
| *Addazuku* | à ton père, |
| *Addâniku* | à son père. |
| *Addameku* | à notre père. |
| *Addazûneneku* | à votre père. |
| *Addaneneku* | à leur père. |
| *Addata* | du père. |
| *Addabita* | du père (avec l'article). |
| *Addamuta* | de mon père. |
| *Addazuta* | de ton père. |
| *Addânita* | de son père. |
| *Addameta* | de notre père. |
| *Addazûneneta* | de votre père. |
| *Addaneneta* | de leur père. |
| *Addara* | vers le père. |
| *Addabira* | vers le père (avec l'article). |
| *Addamura* | vers mon père. |
| *Addazura* | vers ton père. |
| *Addânira* | vers son père. |
| *Addemera* | vers notre père. |
| *Addazûnenera* | vers votre père. |
| *Addanenera* | vers leur père. |

AU PLURIEL :

| | |
|---|---|
| *Addameś* | les pères. |
| *Addameśmu* | mes pères. |
| *Addameśzu* | tes pères. |
| *Addameśâni* | ses pères. |
| *Addameśme* | nos pères. |
| *Addameśzunene* | vos pères. |
| *Addameśnene* | leurs pères. |
| *Addameśku* | aux pères. |

| | |
|---|---|
| *Addamešmuku* | à mes pères. |
| *Addamešzuku* | à tes pères. |
| *Addamešâniku* | à ses pères. |
| *Addamešmeku* | à nos pères. |
| *Addamešzuneneku* | à vos pères. |
| *Addamešneneku* | à leurs pères. |
| *Addamešta* | des pères. |
| *Addamešmuta* | de mes pères. |
| *Addamešzuta* | de tes pères. |
| *Addamešânita* | de ses pères. |
| *Addamešmeta* | de nos pères. |
| *Addamešzuneneta* | de vos pères. |
| *Addamešneneta* | de leurs pères. |
| *Addamešra* | vers les pères. |
| *Addamešmura* | vers mes pères. |
| *Addamešzura* | vers tes pères. |
| *Addamešânira* | vers ses pères. |
| *Addamešmera* | vers nos pères. |
| *Addamešzunenera* | vers vos pères. |
| *Addamešnenera* | vers leurs pères. |

Un exemple montrera la formation des temps et des modes du verbe :

| | |
|---|---|
| *Sari* | il fait. |
| *Šareš* | ils font. |
| *Nenšari* | il fera. |
| *Nenšareš* | ils feront. |
| *Ganšari* | qu'il fasse. |
| *Ganšareš* | qu'ils fassent. |
| *Inšari* | il a fait. |
| *Inšareš* | ils ont fait. |
| *Banšari* | s'il fait. |
| *Banšareš* | s'ils font. |

Cf. Oppert dans les *Comptes-rendus de la Société française de numismatique et d'archéologie*, t. I, p. 75 et suiv.

L'existence d'une antique civilisation touranienne et la présence de populations de cette race dans la Chaldée, est un des faits les plus nouveaux et les plus inattendus qui soient sortis du déchiffrement des inscriptions cunéiformes et de l'étude des monuments originaux du monde chaldéo-assyrien. Il est cependant incontestable et jette une précieuse lumière sur l'histoire la plus ancienne de l'Asie. Les Touryas ont été une des races qui se sont répandues les premières dans le monde, avant les grandes migrations sémitiques et aryennes, et en Asie comme en Europe, ils ont couvert une immense étendue de territoire. Du Tigre à l'Indus ils occupaient alors, à côté des Kouschites, tous les pays qui furent ensuite conquis par les Iraniens, et ils tenaient la plus grande partie de l'Inde. Quand les Sémites d'un côté, les Aryas de l'autre, eurent opéré leurs migrations et se furent établis sur les terres qu'ils ne devaient plus quitter, il resta toujours entre eux, pour les séparer, une zône de populations touraniennes, s'avançant comme un coin jusqu'au golfe Persique et occupant les montagnes qui séparent la Perse du bassin de l'Euphrate et du Tigre. Voy. Oppert, *Rapport au ministre de l'Instruction publique*, Paris, 1855, et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, t. II, p. 8, et suiv.

Ce fut la fusion des génies et des institutions propres à ces populations diverses, réunies sur le même territoire, qui donna naissance à cette grande civilisation de Babylone et de la Chaldée, appelée à jouer un rôle si considérable sur toute l'Asie antérieure, qu'elle pénétra de son influence. Mais il est bien difficile de déterminer ce qui, dans cette création mixte que nous n'apercevons que toute constituée, vint des Touraniens et vint des Kouschites. On a pourtant

des raisons de penser que la religion, l'astronomie et la culture industrielle furent l'apport des Kouschites, car tout indique que c'est aux peuples de cette famille, essentiellement matérialistes et constructeurs, que le monde entier doit les premières connaissances qui tiennent à l'astronomie, aux mathématiques et à l'industrie. Voy. Bœckh, *Metrologische Untersuchungen*, Berlin, 1838; Bertheau, *Zur Geschichte der Israeliten*, p. 99 et suiv.

Quant aux Touraniens, c'est par eux que fut introduit à Babylone et en Assyrie le singulier système de l'écriture cunéiforme. Les belles recherches de M. Oppert ont établi ce fait d'une manière désormais certaine : *Rapport au ministre de l'Instruction publique*, Paris, 1855; *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 77-86.

En effet les caractères qui composent cette écriture représentent ou des valeurs idéographiques ou des valeurs syllabiques; le plus souvent même ils sont, suivant la place où l'on s'en sert, susceptibles des deux emplois. Ils offraient à l'origine (voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 63-68; Ménant, *Syllabaire assyrien*, t. I, p. 8-13), le dessin grossier ou l'image symbolique, bien altérée depuis, de l'objet concret ou de l'idée abstraite exprimée ou rappelée par la syllabe qui constitue leur valeur phonétique, non dans la langue assyrienne, mais dans l'idiome des Touraniens de la Chaldée. Ainsi, l'idée de Dieu se rend en assyrien par le mot *ilu*, mais le caractère qui représente idéographiquement cette notion, et qui avait primitivement la forme d'une étoile, se prononce *an* quand il est employé comme signe syllabique, parce que, dans l'idiome en question, « Dieu » se disait *annap*. Ainsi encore, le caractère qui signifie « oreille » se trouve dans d'autres cas avec la prononciation *pi*, par ce que les Touraniens de la Chaldée exprimaient cette idée par le mot *pil* (magyar :

*fül*). Le même signe veut dire « poisson » et représente la syllabe *χal*, parce que « poisson » se disait *χal* (finlandais : *hal*); un autre réunit les valeurs de « deux » et de la syllabe *kas*, « deux » se disant *kas* (magyar : *ket*); un troisième s'emploie à la fois pour rendre « nez » et le son *âr*, car, toujours dans le même idiome, le « nez » était désigné par le mot *âr* (magyar : *orr*). De la même manière, l'idéogramme qui signifie « bon » est le signe phonétique de la syllabe *χi* parce que le mot pour dire « bon » était en accadien *χiga*. Ces exemples suffisent, mais nous pourrions les multiplier indéfiniment. En reprenant un à un les signes du syllabaire cunéiforme, nous constaterions que toutes les valeurs de syllabes simples sont en rapport avec la lecture des mêmes signes pris comme idéogrammes dans la langue accadienne; quand le mot de cette lecture était un monosyllabe, il a été pris purement et simplement comme valeur phonétique, quand il se composait de plusieurs syllabes, la valeur phonétique est celle de la première, d'après la méthode acrologique mise en œuvre dans le passage de toutes les écritures primitives de l'idéographisme au phonétisme (Voy. notre *Introduction à un mémoire sur la propagation de l'alphabet phénicien*, p. 47 et suiv.; 63 et suiv.). Les valeurs de syllabes composées ont la même origine. Un signe représente la syllabe *tur* et l'idée de « fils, » le mot accadien pour « fils » étant *tur*; un autre, la syllabe *gal* et l'idée de « grand, » l'accadien disant *gal* ou *gula* pour « grand; » un troisième a le sens de « pays » et peint la syllabe composée *mat*, d'après le mot accadien *mata*, « pays. »

Mais les Touraniens de la Chaldée inventèrent-ils ce système d'écriture sur les rives du bas Tigre et du bas Euphrate, ou bien l'apportèrent-ils d'une autre région, où il se serait constitué avant leur migration définitive? On con-

çoit que c'est une question à laquelle il serait téméraire de prétendre donner, dans l'état actuel de la science, une réponse complétement affirmative. Cependant, lorsqu'on étudie les signes constitutifs de l'écriture cunéiforme en essayant de remonter aux images d'objets matériels que ces signes représentaient primitivement, la nature même de ces objets semble conduire, comme lieu d'origine de l'écriture, à une autre région que la Chaldée, à une région plus septentrionale, dont la faune et la flore étaient notablement différentes, où, par exemple, ni le lion, ni aucun des grands carnassiers de race féline n'étaient connus, et où le palmier n'existait pas. Oppert, dans les *Comptes rendus de la Société française de numismatique et d'archéologie*, t. I, p. 74.

Plusieurs expressions des textes cunéiformes semblent mettre l'invention de l'écriture en rapport avec le peuple des *Akkadi*, qui par conséquent auraient constitué l'élément touranien de la population tandis que les *Šumeri* en constituaient l'élément kouschite. Ceci est confirmé par le fragment d'une précieuse tablette encore inédite que M. de Saulcy a donnée au Louvre. Elle porte des formules d'incantation magique dans l'idiome ouralo-finnois dont nous parlions tout à l'heure, et auquel nous croyons désormais que Hincks avait bien fait de donner le nom d'« accadien, » accompagnées de leur traduction en assyrien, et une clause ajoutée à la fin dit que ce texte est « extrait des tables d'*Akkad*, » *ša dippi Akkad*.

Les inscriptions assyriennes nous montrent d'autres *Akkadi*, dont le nom s'écrit identiquement de la même manière, habitant au VIII[e] et au VII[e] siècle avant notre ère une partie de l'Arménie (Inscr. de *Šar-yukin* dite des Fastes, l. 31; voy. H. Rawlinson dans le t. IV de la traduction anglaise d'Hérodote par George Rawlinson, p. 250-254). C'était évidemment un rameau de la même race

qui était resté au nord sur le chemin antiquement parcouru par la migration, et qui doit nous guider pour rechercher par où les Touraniens étaient venus sur le cours inférieur du Tigre et de l'Euphrate. La présence de ces *Akkadi* en Arménie est d'autant plus précieuse qu'elle concorde avec les témoignages des auteurs grecs sur l'existence d'une population de Χαλδαῖοι dans la même région : Xenoph. *Anabas.* IV, 3 ; V, 5 ; VII, 8 ; Plin. *Hist. nat.* VI, 9 ; Strab. XII, p. 368 ; Steph. Byz. v. Χαλδαία et Χαλδαῖοι. Cf. Winer, *Bibl. Realwœrterb.* t. I, p. 217 ; Knobel, *Die Vœlkertafel der Genesis*, p. 163. Et en effet, si les conclusions historiques qu'on a cru pouvoir en tirer à une certaine époque doivent être maintenant abandonnées, par suite du progrès de la science, il n'est guère possible de contester la parenté des Chaldéens de la Babylonie avec les anciennes populations d'une portion de l'Arménie, désignées par les noms de Χαλδαῖοι, Κάρδακες, Καρδοῦχοι, Κορδιαῖοι, Γορδυηνοί, Γορδυαῖοι, Κύρτιοι, *Gordiani*, *Kardu*, ce dernier nom étant celui de la province d'Ararat dans la paraphrase chaldaïque de la Bible et du Mont Ararat chez les Syriens (Assemani, *Biblioth. orient.* t. II, p. 113 ; t. III, 2e part. p. 734). Voy. Lassen, *Die altpersischen Keilinschriften von Persepolis*, p. 81-86, et dans la *Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes*, t. VI, p. 49-50 ; Westergaard, *Zeitschr. f. d. Kund. d. Morgenl.* t. VI, p. 370 et suiv. ; Jacquet, *Journal asiatique*, juin 1838, p. 593 et suiv. ; Ritter, *Edrkunde*, t. II, p. 788-796 ; t. VIII, p. 90 et suiv. ; t. IX, p. 630 ; Gesenius, *Thesaur.* v. כשדים ; Rœdiger et Pott, *Zeitschr. f. d. Kund. d. Morgenl.* t. III. p. 6 et suiv. ; Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. I, p. 333 ; Kunik, *Mélanges asiatiques de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 531 et suiv. ; Hitzig, *Urgeschichte der Philistœr*, p. 46 ; Pott, dans

l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber, art. ***Indogerm. Sprachstamm***, p. 59 ; Lengerke, *Kenaan*, p. 220 ; Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re éd. p. 60. Nous verrons plus loin, fragm. 15 et 16, que les Chaldéens de Babylone assignaient pour point de départ à l'humanité postdiluvienne les monts Gordyéens ; c'était un souvenir de la contrée d'où ils étaient descendus à une époque prodigieusement reculée.

En effet, il nous paraît impossible aujourd'hui de ne pas considérer le nom de Chaldéens, à Babylone et dans la région environnante, comme un synonyme de celui d'*Akkadi*. Ce nom n'est pas étranger aux textes cunéiformes, où nous le trouvons sous les deux formes, qui s'échangent l'une avec l'autre, *Kaldi* et *Kaśdi*. Il est vrai qu'il ne s'y montre qu'à partir du xe siècle, désignant la population dominante dans tout le bas du bassin de l'Euphrate et du Tigre ; voy. G. Rawlinson. *The five great monarchies of ancient eastern world*, t. I, p. 70. Mais Bérose, dans le plus célèbre et le plus important de ses fragments historiques (*Ap. Syncell.* p. 78, c. ; ap. Euseb. Chron. Annon. p. 17, ed. Mai), place des Chaldéens à l'origine même de la monarchie de Babylone, et son témoignage est confirmé par la Bible, qui, dès le temps d'Abraham, appelle la grande ville d'*Ur*, aujourd'hui Mughür, אור כשדים, « Our des Chaldéens » (Genès. XI, 22 et 31 ; XV, 7), et plus anciennement encore désigne la tribu sémitique d'où devaient sortir les Hébreux par le nom de ארפכשד, « limitrophe du Chaldéen » (Genès. X, 22 et 24 ; XI, 10-13). D'où il faut conclure, ou que *Kaldi* et *Akkadi* furent deux noms exactement synonymes dès l'époque la plus reculée et que seulement la préférence attachée à l'emploi de l'un ou de l'autre varia suivant les temps, ou que les *Kaldi* étaient une tribu des *Akkadi*, qui devint définitivement prépondérante à partir d'une certaine date.

Outre son sens général de peuple, le nom de Chaldéens ou כשדים a dans l'antiquité classique et biblique une signification plus restreinte, plus spéciale ; il désigne alors la caste sacerdotale et savante : Hérodot. I, 181 et 183 ; Diod. Sic. II, 29-31 ; Plin. *Hist. nat.* VI. 30 ; Dan. II, 2, 5 et 10 ; IV, 4 ; V, 7 et 11 ; Cf. Brucker, *Hist. philosoph.* t. I, p. 114 et suiv. Berthold, *Uebersetzung des Daniel*, p. 811 et suiv. Mais les membres de cette caste, qui s'intitulaient, nous dit Diodore, « les plus anciens des Babylo- « niens, » se révèlent à nous dans les monuments originaux de la Babylonie, tels qu'on peut aujourd'hui les étudier, comme ayant été d'origine touranienne, comme descendants du peuple primitif des *Akkadi*. La langue accadienne est leur langue propre, cette langue qui, d'après le livre de Daniel (I, 4), était le privilége de la caste sacerdotale, une sorte d'enseignement réservé, qui se donnait dans une école du palais. Les lois constitutives de la société babylonienne, dont ils étaient les interprètes, étaient rédigées dans cet idiome (W. A. I. II, 10), ainsi que les formules magiques au moyen desquelles ils prétendaient exercer un pouvoir surnaturel (W. A. I. II, 17 et 18). Voy. notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3ᵉ édition, t. II, p. 16.

L'assimilation des Chaldéens et des *Akkadi*, leur parenté d'origine avec les peuples de même nom des montagnes de l'Arménie et leur provenance de ces mêmes montagnes, sont encore attestées par le nom même d'*Akkadi*, qui dans la langue propre à cette population paraît avoir signifié « les montagnards. »

Mais ici se présente une grave difficulté. Nous faisons descendre les *Akkadi* touraniens des montagnes de l'Arménie, et pourtant on ne trouve aucune trace de leur passage dans la Mésopotamie septentrionale et dans l'Assyrie,

qu'ils auraient cependant dû traverser s'ils étaient venus directement de l'Arménie vers la Chaldée en suivant la vallée du Tigre. De plus, si tel avait été leur itinéraire, ils auraient refoulé vers le sud les *Šumeri* ou descendants de la première population Kouschite, et au contraire nous les trouvons établis plus au midi que ceux-ci. Leur position géographique semble indiquer qu'ils avaient dû entrer en Chaldée par le sud-est, en repoussant au nord les *Šumeri* et en les séparant des rives du golfe Persique, leur ancien berceau. Mais autant que l'on peut discerner les caractères de l'idiome indigène de la Susiane, dont nous possédons quelques inscriptions, il existait entre cet idiome et l'accadien une parenté assez étroite et de nature à impliquer une parenté entre les populations. Ceci s'accorde avec les indices si ingénieusement relevés par M. Sayce (*Zeitschrift für Ægyptische Sprache und Alterthumskunde*, 1870, p. 150 et suiv.) pour montrer que les *Akkadi* étaient descendus sur la Chaldée des montagnes de la Susiane, d'où plusieurs autres invasions s'abattirent encore de nouveau sur la même contrée dans le cours de la plus haute antiquité. Nous sommes ainsi conduits à supposer que les *Akkadi* ou Chaldéens, de race touranienne, tout en laissant derrière eux un rameau de leur nation dans les montagnes de l'Arménie s'acheminèrent vers le sud en suivant les montagnes de la rive gauche du Tigre, jusque dans la Susiane, où ils séjournèrent quelque temps avant d'envahir les plaines arrosées par le Tigre et l'Euphrate, dans lesquelles ils avaient été précédés par les *Šumeri*, de race chamitique. De là sans doute l'orthographe symbolico-phonétique qui se conserva jusqu'au bout dans les usages de l'écriture chaldéo-assyrienne pour représenter le nom de la Susiane et qui écrit ce nom, *Ilama*, עילם de la Bible, de la même manière que le substantif *elama* (עלם), « monde, antiquité » (voy. notre *Essai sur*

*un document mathématique chaldéen*, notes p. 11), comme si on avait voulu caractériser cette région comme le « pays antique », le « pays primitif » par excellence.

Si ces hypothèses parvenaient à être démontrées, les Touraniens de la Chaldée seraient demeurés jusqu'au moment de leur dernière migration, de leur descente des hauteurs de la Susiane dans la plaine des deux fleuves, de véritables *Akkadi* ou « montagnards, » méritant légitimement ce nom. Etait-ce, du reste, leur véritable appellation nationale originaire, ou n'était-ce pas plutôt une épithète qu'ils se donnaient par rapport à la population qu'ils avaient trouvée occupant antérieurement les plaines, tandis que celle-ci les avait qualifiés de *Kaśdi* ou כשדים, c'est-à-dire de « conquérants, » de la racine כשד? Leur désignation idéographique, si on en prend les éléments pour leur valeur phonétique, fournit la lecture *Burbur*. Il est certain qu'à partir du x[e] siècle on ne la lisait plus autrement qu'*Akkadi*; mais ce pourrait bien avoir été originairement un allophone, qui exprime une antique appellation nationale, tombée de bonne heure en désuétude. Telle est l'opinion de sir Henry Rawlinson, que nous ne sommes pas éloigné de partager. Mais dès lors il devient bien tentant de la rapprocher du nom de « barbares, » que les Aryas donnaient aux peuples qui leur étaient étrangers. « On sait, dit M. Pictet (*Les origines indo-européennes*, t. I, p. 55), que le mot βάρβαρος nous a été transmis par les Grecs, et paraît déjà dans Homère ; mais il se retrouve aussi chez les Indiens, avec les mêmes acceptions, sous les formes de *barbara, barvara, varbara* et *varvara*. On ne saurait admettre qu'il y ait eu transmission d'un peuple à l'autre, parceque le terme sanscrit se rencontre non-seulement dans le *Mâhâbharata* mais dans le *Rikpratiçâkhya*, ou traité de prononciation et de récitation annexé au Rigvêda, et qui date d'une époque

encore plus ancienne. Il faut donc remonter à la source aryenne commune. » M. Benfey (Encyclopédie de Ersch et Gruber, article *Indien*, p. 10) a émis la conjecture que *barbara* fut à l'origine le nom d'une population étrangère spéciale, avec laquelle les Aryas se trouvaient en contact, et en rapprochant ce mot de la racine *hvar*, « être courbe, » il suppose qu'il s'agissait d'un peuple aux cheveux laineux et crépus comme ceux des nègres. Mais M. Lassen (*Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 855) et M. Pictet (*loc. cit.*) ont facilement réfuté cette conjecture. Ils préfèrent, avec la plupart des philologues, voir dans *barbara* une onomatopée désignant un peuple dont le langage est incompréhensible. En voyant les Accadiens de l'Arménie et de la Chaldée se qualifier eux-mêmes du nom primitif de *Burbur*, il serait peut-être permis de revenir à une opinion analogue à celle de M. Benfey, de considérer *barbara* comme ayant été à l'origine le nom particulier d'un peuple ou d'une race, mais le nom national des Touraniens que les Aryas primitifs rencontraient sur leur frontière du sud-ouest. Déjà M. Pictet (*Les origines indo-européennes*, t. I, p. 57) a reconnu que les étrangers avec lesquels les Aryas avaient dû se trouver le plus anciennement en contact, dans leur berceau d'origine, appartenaient à la race touranienne.

La désignation idéographique habituelle des *Šumeri* dans les textes cunéiformes n'est pas moins curieuse que celle des *Akkadi*. Elle signifie « la tribu de l'arc, » ou peut-être également prise comme ayant été à l'origine un allophone de « la tribu de *Kisti*. » Nous la croyons donc en rapport avec l'origine kouschite que nous avons reconnue à cette part de la population de la Chaldée. C'est ainsi que la Susiane, où une population de la race de Kousch avait, comme en Chaldée, précédé les Touraniens et où s'étend le cycle des fables éthiopiques (voy. Ch. Lenormant,

*Introduction à l'histoire de l'Asie occidentale*, p. 240 et suiv.; Knobel, *Vœlkertafelder Genesis*, p. 249), est appelée souvent Κισσία χώρα et ses habitants Κίσσιοι (Hérodot. III, 91 ; V, 49 et 52 ; VI, 119 ; VIII, 62 et 86 ; Polyb. V, 79 et 82 ; Philostrat. *Vit. Appollon.* I, 23 ; Dionys. *Perieg*, v. 1015), en même temps que le nom de כוש se retrouve encore sous une autre forme dans l'appellation d'une peuplade particulière du nord de cette contrée, les Κοσσαῖοι (Ptolem. VI, 2, 3 ; Arrian. *Exped. Alex.* VII, 15 ; *Indic.* 40 ; Strab. XI, p. 524 ; XVI, p. 744 ; Diod. Sic. XVII, 111 ; Polyb. V, 44 ; Plutarch. *Alex.* 72 ; Plin. *Hist. nat.* VI, 31). Remarquons en passant que, contrairement à l'opinion généralement reçue (Knobel, *Vœlkertafel der Genesis*, p. 250), ce nom de כוש est sans aucun rapport avec l'appellation arabe *Xuz*. La philologie s'y oppose absolument, et l'appellation arabe n'est autre qu'une corruption parfaitement régulière du nom perse de la Susiane, *Uvaz'a*, « le pays des autochthones, » lequel semble une traduction iranienne du nom assyrien *Ilama*, avec le sens que lui donne son orthographe symbolico-phonétique.

Quoi qu'il en soit, du reste, de nos dernières observations, la variété des langages, provenant de la diversité des origines de la population, se conserva jusque sous le dernier empire chaldéen. Dans l'intérieur de Babylone même il se parlait alors des langues différentes, qui souvent n'étaient pas comprises d'un quartier à l'autre : Quatremère, *Mémoire géographique sur la Babylonie*, p. 21. Aussi Eschyle (*Pers.* v. 51) appelle-t-il les habitants de cette ville πάμμικτος ὄχλος, « foule mêlée de toutes les origines. » Et tous les édits des rois de Babylone rapportés dans le livre de Daniel (III, 4 ; V, 19 ; VI, 26 ; VII, 14) commencent par ces mots : « On vous fait savoir, peuples, tribus, *langues...* »

9] Le Syncelle, dans un autre endroit, résume plus brièvement tout ce débat, p. 14, *b* : Βήρωσσος ὁ τῆς Χαλδαϊκῆς ἀρχαιολογίας ἀκμάσας κατὰ τοὺς χρόνους Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος, ὥς φησι, καὶ εὑρὼν ἐν Βαβυλῶνι πολλῶν ἀναγραφὰς φυλασσομένας ἐπιμελῶς, αἳ περιεῖχον ἐτῶν μυριάδας που δεκαπέντε καὶ μικρὸν πρὸς, ἱστορίας τινὰς περὶ οὐρανοῦ τε καὶ γῆς, καὶ θαλάσσης, καὶ βασιλέων ἀρχαιότητος καὶ τῶν πράξεων αὐτῶν, περί τε θέσεως τῆς Βαβυλωνίας γῆς καὶ καρποφορίας αὐτῆς καὶ ζώων τινῶν ἐκ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης φανέντων παρὰ φύσιν τῷ εἴδει, καὶ ἄλλα τινὰ μυθώδη ταῦτα, κομπολογίᾳ τινὶ συνέγραψεν. « Bérose, l'auteur » des *Antiquités Chaldéennes*, qui florissait au temps » d'Alexandre de Macédoine, comme il le dit lui-même, » ayant trouvé à Babylone de nombreux documents qu'on » y conservait avec grand soin et qui embrassaient en» viron cent cinquante mille ans, avec quelque chose de » plus, a composé d'après eux des histoires pleines de » vanité nationale sur le ciel, la terre et la mer, sur l'an» tiquité des rois et leurs actions, sur la situation de la » Babylonie et sa fertilité, sur des animaux à la figure en » dehors de la nature sortis de la mer Erythrée, et autres » fables du même genre. »

---

10] Les manuscrits portent ἄφρενον, et la faute s'était déjà introduite dans Eusèbe avant la traduction arménienne, qui a rendu comme elle a pu cette expression contradictoire au sens général du texte. J. Voss a écrit à la place ἄρρεν ὄν, ce qui est peu satisfaisant. La correction ἔμφρενον a été proposée pour la première fois dans l'édition du *Thesaurus* d'Henri Estienne publiée chez Didot, au mot ἄφρενον. Elle est si bien commandée par l'ensemble du passage qu'on s'étonne qu'elle n'ait pas été faite plus tôt.

---

11] Ce personnage est appelé Ὠής dans un récit d'Helladius, tout à fait semblable à celui de Bérose et analysé par Photius *Biblioth.* Cod. 279, p. 1593 : Ὅτι μυθολογεῖ ἄνδρα τινὰ, ὠνομασμένον Ὠὴν, ἐκ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἀνελθεῖν, τἆλλα μὲν τῶν μελῶν ἰχθύος ἔχοντα κεφαλὴν δὲ καὶ πόδας καὶ χεῖρας ἀνδρός· καὶ καταδεῖξαι τήν τε ἀστρονομίαν καὶ τὰ γράμματα. Οἱ δὲ αὐτὸν ἐκ τοῦ πρωτογόνου πεφηνέναι λέγουσιν ὠοῦ, καὶ μαρτυρεῖν τοὔνομα· ἄνθρωπον δὲ ὄντα τὰ πάντα, ἰχθῦν δόξαι, διόπερ ἠμφίεστο κητώδη δοράν. « Il raconte la fable d'un homme » nommé Oès, qui sortait de la mer Érythrée, ayant tout » le corps d'un poisson, mais la tête, les pieds et les bras » de l'homme, et qui enseignait l'astronomie et les lettres. » Quelques-uns disent qu'il était sorti de l'œuf primor- » dial, d'où son nom, et qu'il était entièrement homme, » mais semblait poisson, s'étant revêtu d'une peau de » cétacé. » Hygin raconte à son tour, *Fab.* CCLXIV: *Euahanes, qui in Chaldaea de mari exiisse dicitur, astrologiam interpretatus est.*

Il s'agit ici du dieu babylonico-assyrien dont le nom est écrit phonétiquement dans les textes cunéiformes *Anu*, à l'état emphatique *Anuv*. La transcription de son nom en caractères sémitiques est ענו, car la Bible (II Reg. XVII, 31) l'appelle ענמלך, ce qui rend une forme originale *Anu-malik.* L'articulation initiale étant un ע on comprend comment on a pu en faire en grec Ὠάννης. On trouvera, du reste, plus loin, fragm. 9, 10 et 11, la prononciation *Anu* plus exactement rendue dans Ἀνή—δοτος. Nous reviendrons tout à l'heure, dans la note 16, de ce même fragment, sur le dieu *Anu*, son rôle et son caractère.

---

12] En effet, la figure du dieu *Anu*, moitié homme et

moitié poisson, exactement conforme à la description de Bérose, s'est rencontrée dans les bas-reliefs des palais de l'Assyrie : Layard, *Monuments of Nineveh*, new ser. pl. VI, et sur les cylindres babyloniens : Layard, *Culte de Mithra*, pl. XVI, n° 7; pl. XVII, n°s 1, 3, 5 et 8.

13] Les manuscrits portent τουτονί. On pourrait corriger τουτί aussi bien que τοῦτο.

14] Voy. les fragm. 9, 10 et 11.

15] Le traducteur arménien, en cet endroit, n'a pas compris le texte grec. On dirait que le manuscrit qu'il avait sous les yeux portait παραδοῦναι τὸν λόγον au lieu de παραδοῦναι τόνδε τὸν λόγον, car autrement son erreur serait inexplicable.

16] Avant d'aborder le récit de l'origine du monde, que Bérose donnait comme révélé par Oannès ou *Anu*, il importe, pour bien pénétrer l'esprit et le sens de cette cosmogonie, de jeter une vue d'ensemble sur le système religieux qui présidait à la civilisation chaldéo-assyrienne et qu'on peut considérer comme le générateur de toutes les religions de la Syrie et de la Phénicie. C'est là un sujet très-neuf et encore rempli d'obscurités, mais sur lequel l'étude des monuments figurés de Babylone et de Ninive, jointe à celle des textes, commence à fournir

quelques notions solides et dont les principaux traits peuvent être dès à présent esquissés avec une certaine sureté. Voyez une importante dissertation de sir H. Rawlinson, dans le tome IV, de la traduction anglaise d'Hérodote par M. George Rawlinson, p. 584-642; George Rawlinson, *The five great monarchies of ancient eastern world*, t. I, p. 138-180; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p. 180-187.

La religion de l'Assyrie et de Babylone était, dans ses principes essentiels et dans l'esprit général qui avait guidé ses conceptions, une religion de la même nature que celle de l'Egypte et qu'en général toutes les religions du paganisme. Lorsqu'on y pénétrait au delà de l'écorce extérieure de polythéisme grossier qu'elle avait revêtue dans les superstitions populaires, et qu'on s'élevait jusqu'aux conceptions d'un ordre plus haut qui en avaient été le point de départ, on y retrouvait la notion fondamentale de l'unité divine, dernier reste de la révélation primitive, mais défigurée par les monstrueuses rêveries du panthéisme, qui confond la créature avec le Créateur et transforme l'être divin en un dieu-monde, dont tous les phénomènes de la nature sont les manifestations. Au-dessous de ce dieu suprême et unique, puisqu'il est le grand Tout dans lequel toutes choses se confondent et s'absorbent, sont échelonnés, dans un ordre d'émanation qui correspond à leur ordre d'importance, tout un peuple de dieux secondaires, qui ne sont autres que ses attributs et ses manifestations personnifiées. C'est dans ces personnages divins secondaires et dans leur nature réciproque que se marquent surtout les différences entre les diverses religions païennes, dont le principe premier est toujours le même. L'imagination des Égyptiens avait été surtout frappée par les péripéties successives de la course journalière et an-

nuelle du soleil; il y avaient vu la manifestation la plus imposante de la divinité, celle qui révélait le mieux les lois de l'ordre du monde, et ils y avaient cherché leurs personnifications divines. Les Chaldéo-Assyriens, au contraire, adonnés d'une manière toute spéciale à l'astronomie, lurent dans l'ensemble du système sidéral et surtout planétaire la révélation de l'être divin. Ils considérèrent les astres comme ses vraies manifestations extérieures, et ils en firent dans leur système religieux l'apparence visible des hypostases divines émanées de la substance de l'être absolu, qu'ils identifiaient avec le monde, son ouvrage.

Nos principaux documents sur l'échelle d'émanations et de hiérarchie des grands dieux du panthéon de Babylone et de l'Assyrie, consistent d'abord dans une précieuse tablette du Musée britannique où les noms de ces dieux sont mis en rapport avec des nombres répondant à leur degré d'importance, en vertu d'une spéculation sur la valeur mystérieuse des nombres que nous ne comprenons pas encore d'une manière parfaite; cette tablette n'a pas été publiée jusqu'à présent, mais elle a fait le sujet d'un capital mémoire de Hincks, dans les *Transactions of the Royal Irish Academy*, t. XXIII, p. 405 et suivantes. Viennent ensuite les grandes invocations placées en tête du prisme de *Tuklati-pal-aśar* I (W. A. I. I, 9), du monolite de *Aśśur-naṣir-pal* (W. A. I. I, 27) et de l'obélisque de *Śalmanu-aśir* IV (L. 87), auxquelles il faut joindre les tablettes mythologiques de la bibliothèque de Ninive (W. A. I. II, 54-60; III, 67-69). Un autre document, d'une importance capitale, se trouve aussi sur une des tablettes de la plus grande dimension parmi celles de la même bibliothèque, où un scribe inconnu a copié sans ordre méthodique le contenu d'une série de tablettes de petite dimension et de date très-ancienne, traitant de

sujets fort variés (W. A. I. II, 48). Parmi celles-ci, celle dont la transcription occupe de la ligne 26 à la ligne 40 de la première colonne du recto, avait été primitivement dressée, dit une clause qui la termine, par l'ordre du *Šar-yukin* l'ancien, roi d'*Aganê*, dont nous avons eu déjà l'occasion de parler plusieurs fois. Elle contient une liste des plus grands dieux classés dans leur ordre hiérarchique; en regard de chaque nom est une épithète astrologique et mystérieuse. Celles-ci sont exprimées presque toutes par des idéogrammes qu'on chercherait vainement dans d'autres textes, et qui, dès le temps d'*Aššur-bani-pal*, étaient assez obscurs pour que le scribe auteur de la copie ait cru nécessaire d'accompagner chacun d'une glose explicative en plus petits caractères, souvent aussi peu compréhensible pour nous, d'autant plus que dans la plupart des cas cette glose contient la lecture phonétique de l'épithète en langue accadienne.

Le dieu suprême, le premier et unique principe d'où dérivent tous les autres dieux, était ***Ilu***, dont le nom signifie « le dieu » par excellence. Sa conception était trop compréhensive, trop vaste, pour recevoir une forme extérieure bien déterminée, et par conséquent les adorations habituelles du peuple; à ce point de vue, les Grecs lui avaient trouvé une certaine analogie avec leur Cronos, auquel ils l'assimilèrent: Diod. Sic. II, 30; cf. Phil. Bybl. fr. 2, § 14, et fr. 5, ed. C. Müller. En Chaldée, il ne paraît pas qu'aucun temple lui ait été spécialement dédié, bien que Babylone lui dût son nom de ***Bab-Ilu***; mais dans l'Assyrie il recevait l'appellation exclusivement nationale d'***Aššur***, d'où venait celle du pays, ***Mat-Aššur***, et qui paraît dérivée elle-même du nom aryaque de la divinité. ***Asura***; voy. notre ***Essai sur un document mathématique chaldéen***, p. 90 et suiv., 138 et suiv. A ce titre il était le

grand dieu du pays, le protecteur spécial des Assyriens, celui qui donnait la victoire à leurs armes. Les inscriptions le qualifient de « roi ou chef des dieux, suprême seigneur, père des dieux ». C'est lui qu'il faut reconnaître dans la représentation que les Perses empruntèrent plus tard aux riverains de l'Euphrate et du Tigre, pour figurer leur *Ahuramazdâ*, représentation composée d'un buste humain coiffé de la tiare royale, sortant d'un cercle porté sur deux grandes ailes d'aigle ouvertes et la queue du même animal : Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. XXI et XXV; quelquefois, pour abréger la figure, surtout sur les cylindres, le buste humain est omis; voy. toutes les variantes dans Lajard, *Culte de Mithra*, pl. I. Au reste, s'il était adoré partout en Assyrie et si son nom y précédait constamment les invocations adressées à tout autre dieu, il n'y avait non plus de sanctuaire propre que dans la ville d'*Al-Aššur*, la אלסר de la Bible, aujourd'hui Kalah-Scherghât : voy. H. Rawlinson, dissertation jointe au t. I de l'Hérodote anglais, p. 588. *Ilu* ou *Aššur* est le plus souvent sans compagne, bien qu'on lui attribue la paternité des trois dieux qui le suivent immédiatement dans l'ordre hiérarchique, et d'où descendent tous les autres dieux. Mais de rares monuments, appartenant tous à l'Assyrie, pour expliquer cette génération, donnent à *Aššur* une épouse, *Šeruya*, qui n'est qu'un dédoublement de lui-même et sa forme passive : voy. H. Rawlinson, p. 589. C'est le couple d'Ἀσσωρὸς et Κισσαρὴ, d'où Damascius fait sortir la triade suprême des Babyloniens : Damasc. *De princip*. 125. Dans le culte particulier de la ville d'*Al-Aššur* il semble qu'*Aššur* eut *Belit* pour compagne : W. A. I. I, 12, l. 34 et 35.

Au-dessous d'*Ilu*, la source universelle et mystérieuse, venait une triade composée de ses trois premières mani-

festations extérieures et visibles, qui occupaient le sommet de l'échelle des dieux dans le culte populaire : *Anu*, le chaos primordial, première émanation matérielle de l'être divin; *Bel*, le démiurge, l'organisateur du monde; *Nisruk*, la lumière divine, l'intelligence qui pénètre l'univers, le dirige et le fait vivre. C'est la grande triade de Damascius, *De princip.* 125, qu'il appelle Ἀνὸς, Ἴλλινος et Ἀὸς, transcrivant phonétiquement les noms idéographiques des deux premiers, [cuneiform] « le dieu loi » et [cuneiform] « le dieu seigneur, » qui pourraient, en effet, si on en prenait les signes pour leur valeur syllabique, être lus *an-na* et *ilu-en;* quant au troisième, si son nom le plus habituel sur les monuments est *Nisruk*, le נסרך de la Bible (II Reg. XIX, 37; Is. XXXVII, 38), on le voit pourtant appelé de la même manière que chez Damascius dans l'inscription de Borsippa (W. A. I. I,.51, 1, col. 1, l. 2), où il est dit *Auv Kinuv*, הוא כינא, « l'être existant, » expression comparable au *Svayambhû* des Indiens. (Voy. Oppert, *Etudes assyriennes*, p. 24). Dans la tablette où chaque nom de dieu correspond à un nombre, après le nom d'*Aššur*, en regard duquel aucun n'est mis, nous voyons cette triade avec les indications numérales suivantes :

*Anu*.......... 60
*Bel*........... 50
*Nisruk*........ 40.

Dans le système de numération sexagésimale qui y est adopté, 60 est le nombre supérieur, l'unité totale divisée en soixante parties. Les trois nombres que nous venons de reproduire correspondent donc bien au degré d'importance respective des dieux de la triade et à leur ordre hiérarchique.

*Anu*, dont une partie des titres est énumérée sur deux tablettes (W. A. I. II, 54, *h*; III, 69, 1), reçoit les qualifications d' « antique, » de « père des dieux, » comme *Aššur* lui-même, de « seigneur du monde inférieur, sei» gneur des ténèbres, maître des trésors cachés ». Son nom même paraît signifier « mystère, » de la racine ענן, comme en égyptien *Amun* veut dire « le caché ». Il préside en même temps aux lois éternelles du monde; il est « la loi, » ce qu'indique l'idéogramme de son nom. (Voy. notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 134.) C'est à ce titre que la tablette des [illegible]res astrologiques (W. A. I. II, 48, l. 30) l'appelle « celui qui fait parcourir au soleil les quatre régions du ciel ». (Voy. notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, notes, p. 145.) C'est à ce titre aussi, que dans le récit de Bérose, il vient révéler aux hommes les lois qu'il personnifie lui-même. Nous avons parlé de ses représentations figurées dans la note 12.

*Bel*, auquel une des tablettes mythologiques décerne trente-et-un titres différents (W. A. I. II, 55; voyez-en d'autres encore : II, 69, 1), est « le formateur, le seigneur du monde, le seigneur de toutes les contrées, le roi des esprits ». Sous sa forme suprême, sous laquelle il est appelé purement et simplement *Bel*, sans aucun surnom, et donné comme fils d'*Aššur*, les monuments de l'art le représentent assis sur un trône, avec une figure entièrement humaine, en costume de roi, la tiare munie de cornes de taureau, symbole de puissance. (Cullimore, *Oriental cylinders*, nos 88, 91, 120 et 147.) Mais *Bel* présente aussi deux formes secondaires qui se substituent à lui dans un grand nombre de cas, ou sont présentées d'autres fois comme des dieux distincts, et qui paraissent en effet avoir eu originairement ce caractère et ne s'être identifiées que plus tard avec la seconde personne de la triade

suprême, *Bel-Dagan* et *Bel-Marduk*. *Bel-Dagan* est le דגן de la Phénicie et de la Palestine, bien connu comme un dieu-poisson. (Voy. Selden, *De diis Syris*, Syntagm. II, p. 188.) Nous le reconnaissons, sans hésiter, dans un personnage ichthyomorphe d'un aspect tout différent d'*Anu* et semblable, au contraire, au *Dagon* qu'offrent les médailles phéniciennes (Mionnet, Supplément, t. VIII, p. 428, n° 40), avec un corps de poisson que surmonte un buste humain coiffé de la tiare, personnage figuré quelquefois dans les bas-reliefs (Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 32 et 34), et aussi sur les cylindres. Quant à *Marduk*, « le juge, le soutien de la souveraineté, le dieu des légions, » c'était d'abord purement et simplement le dieu de la planète Jupiter, bien distinct de *Bel* et donné comme fils de *Nisruk*, tandis que *Bel* est fils d'*Ilu* ou d'*Assur*. Mais c'était le dieu spécial et tutélaire de la ville de Babylone : voy. H. Rawlinson, *Dissert. cit.* pag. 595 et 628; aussi, à mesure que l'importance politique et religieuse de cette cité grandit, *Marduk* s'élève en même temps dans la hiérarchie céleste. C'est ainsi que son assimilation à *Bel* dans le personnage de *Bel-Marduk* finit par devenir générale en Babylonie, tandis qu'elle ne paraît pas avoir jamais été admise en Assyrie. Une fois l'assimilation faite, *Bel-Marduk* fut le véritable *Bel* de Babylone, la seconde personne de la triade, et c'est ainsi que les Grecs l'ont connu. (Hérodot. I, 181-183; Diod. Sic. II, 9; cf. Dan. XIV, 2.) Cependant quelques monuments babyloniens du temps de *Nabu-kudurri-uṣur* dédoublent encore le dieu en *Bel-Dagan* et *Bel-Marduk*. C'est ainsi, que dans Damascius (*De princip.* 125), après la génération divine à laquelle appartient Ἴλλινος, le premier *Bel*, on voit apparaître Βῆλος, *Bel-Marduk*, le second *Bel*, fils d'Ἀὸς et de Δαύκη, c'est-à-dire de *Nisruk* et de *Davkina*, généalogie

parfaitement conforme aux données des textes assyriens. Nous parlerons dans une note postérieure des représentations figurées de *Bel-Marduk*.

Quant à la troisième personne de la triade, *Nisruk* ou *Auv*, appelé aussi *Šalmanu*, « le sauveur, » deux des tablettes du Musée Britannique énumèrent ses titres et une lui en donne jusqu'à trente-six différents (W. A. I. II, 55 et 58, 5; voy. aussi 59). Ses qualifications les plus hautes sont « le guide intelligent, le seigneur du monde » visible, le seigneur des connaissances, de la gloire, de la » vie. » Il préside aussi à la génération et aux mariages. (Voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 339 et suiv.) Enfin il est « le maître des eaux, le seigneur des ri» vières, le souverain de la mer, le roi, le chef, le seigneur, » le gouverneur de l'abîme. » C'est en cette qualité que nous le reconnaissons sur plusieurs cylindres, où il est figuré avec la forme humaine, dans l'attitude agenouillée, ἐν γόνασι, qui a été transmise de l'Asie au langage symbolique de l'art grec comme s'appliquant toujours aux divinités de la génération (voy. Ch. Lenormant, *Ann. de l'Inst. Arch.* t. IV, p. 64 et suiv.), entouré des flots des eaux primordiales. (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXI, n°s 4 et 7.) Il rappelle alors d'une manière frappante « l'esprit de » Dieu porté à la surface des eaux » de la Genèse (I, 2) et » le souffle de vent ténébreux, » πνοὴ ἀέρος ζοφώδους, que la cosmogonie de Sanchoniathou (p. 8, ed. Orelli) développe dans le chaos à l'origine des choses. *Nisruk* porté sur les eaux primordiales est quelquefois ichthyomorphe, comme *Dagan*. (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXI, n° 5.) Aussi certains cylindres réunissent-ils côte à côte deux dieux-poissons, exactement semblables, *Bel-Dagan* et *Nisruk* (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LXII, n°s 1 et 2); quelquefois la représentation de la triade est complétée par la figure

d *Anu*, cette fois complétement homme, entre les deux personnages ichthyomorphes. (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LI, n° 4.) Plusieurs cylindres réunissent en effet les trois dieux *majores* dans la même composition; l'un nous montre *Anu* à figure entièrement humaine, *Bel-Marduk* armé du glaive, et *Nisruk* tenant les symboles des eaux et de la foudre (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXVII, n° 1); un autre réunit ensemble *Ilu* exprimé par son emblème ordinaire, *Anu* en homme-poisson, *Bel* portant le sceptre et *Nisruk* muni de quatre ailes. (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXII, n° 6.)

A chacun des dieux de cette triade suprême correspondait une divinité féminine, qui en était le dédoublement, la forme passive, et, pour nous servir de l'expression même contenue dans plusieurs inscriptions « le reflet. » C'est ainsi que dans l'Inde le *Trimurti* se reproduit dans le *Çakti Trimurti*, triade féminine. *Anat* répondait à *Anu*, *Belit* à *Bel*, et *Davkina* (W. A. I. II, 55), la Δαύκη de Damascius (*De princip.* 125), à *Nisruk*. Mais la distinction de ces trois personnages femelles est beaucoup moins claire que celle des trois dieux mâles. Ils se confondent les uns avec les autres et en réalité ils se réduisent à un seul, *Belit*, que les invocations au cycle des grands dieux mentionnent presque toujours à l'exclusion des deux autres: voy, H. Rawlinson, *Dissert. cit.* p. 603. *Belit* est le principe féminin de la nature, la matière humide, passive et féconde. Une inscription de *Šar-yukin* dit qu' « elle triture comme le fard les éléments du monde: » (W. A. I. I, 36, l. 58.) C'est une déesse véritablement myrionyme, comme les Grecs disaient en parlant d'Isis. (Voy. W. A. I. II, 54, 3; 55.) Ses principales qualifications sont celles de « déesse » souveraine, dame du monde, mère des dieux, dame des » grands dieux, reine de la terre, reine de la fécondité. »

De son nom de *Belit* les Grecs ont fait Βῆλτις; ils la représentent adorée spécialement à Babylone comme Μύλιττα (Herodot. I, 131 et 199) ou Μόλις (Nicol. Damasc. *ap.* C. Müller, *Fragm. histor. græ.* t. III, p. 361), ce qui est la reproduction fort exacte de son épithète de ***Mulidit***, « la génératrice.» Une des tablettes mythologiques mentionne «la *Belit* de Babylone» ( W. A. I. II, 59, col. 2, l. 17 ). Mais un nom qu'elle porte aussi fréquemment que celui de *Belit* est le nom de *Tihavti*, « la mer, l'abîme;» elle est alors la Ταυθὴ de Damascius (*De princip.* 125) et la Θαυάτθ du fragment de Bérose. Nous reviendrons, du reste, sur cette appellation de la grande déesse de Babylone un peu plus loin, à l'occasion du mot Θαυάτθ.

Nous reviendrons longuement sur *Anat* dans la note 2 du fragm. 4, il n'est donc pas besoin de nous y arrêter ici. Quant à *Davkina*, son nom est accadien et nous ne savons pas s'il y avait une appellation assyrienne sémitique correspondante. Il se compose manifestement du mot *davki*, synonyme de *dav* et signifiant « dame », et d'une épithète qui peut changer, car dans une des tablettes mythologiques (W. A. I. II, 59) nous lisons *Davki-gal*, «la Grande Dame,» au lieu de *Davki-na*. C'est pour cela que Damascius a rendu son nom par Δαύκη, laissant de côté la qualification variable *na* ou *gal*.

La première triade chaldéo-assyrienne représentait, comme on vient de le voir par les données que nous avons extraites des monuments sur les dieux qui la composent, la génération du monde matériel, émané de la substance de l'être divin : d'abord le chaos primordial, la matière incréée, issue du principe fondamental et unique de toutes choses ; puis l'intelligence, nous dirions volontiers le Verbe, qui l'anime et la rend féconde ; enfin le démiurge qui l'ordonne et en fait sortir l'univers organisé, se confondant lui-même

avec cet univers. La série des émanations se continuait alors et produisait une seconde triade, dont les personnages, abandonnant désormais le caractère général et indéterminé de ceux de la première, prenaient une physionomie décidément sidérale et représentaient des corps célestes déterminés, ceux dans lesquels les Chaldéo-Assyriens voyaient les manifestations extérieures les plus éclatantes de la divinité : c'étaient *Samaš*, le soleil, fils de *Nisruk*; *Šin*, le dieu-lune, fils de *Bel*; enfin *Bin*, le dieu de l'atmosphère, du firmament, le ciel lumineux des étoiles fixes, fils d'*Anu*. (Voy. H. Rawlinson, *Dissert. cit.* p. 605—618.) Dans la tablette numérique, après la première triade, cette seconde correspond à des chiffres inférieurs, qui continuent graduellement l'échelle descendante.

*Šin*...... 30.
*Šamaš*.... 20.
*Bin*...... 6.

On attendrait plutôt 10 que 6 pour le chiffre de *Bin*, car la proportion descendante se maintiendrait aussi plus régulièrement. Au reste, on est en droit de supposer que le scribe a écrit par erreur 6 au lieu de 10, un des noms idéographiques les plus ordinaires de *Bin* étant « le dieu dix, » comme pour *Šin* « le dieu trente. » A un degré encore inférieur d'émanation venaient les dieux des cinq planètes. (Voy. H. Rawlinson, *Dissert. cit.* p. 618-640.) Nous reparlerons, du reste, un peu plus loin de ces dieux du second ordre.

Tel était le système théologique et théogonique. La cosmogonie proprement dite, comme dans toutes les religions de l'antiquité, revêtait une forme différente, celle d'un mythe en action; mais elle reproduisait les mêmes données essentielles sous cette forme différente, et elle était inspirée

des mêmes principes. Ainsi dans celle de Bérose, nous trouvons deux dogmes fondamentaux, que nous avons déjà pu constater comme l'origine de toute la théogonie, l'éternité de la matière, qui n'est pas créée mais organisée par le démiurge, dogme que Diodore de Sicile (II, 30) attribue formellement aux Chaldéens, et la génération spontanée des êtres vivants, issus du principe humide. Pour les Babyloniens la production de l'univers organisé n'était pas une création, mais un passage de l'état d'*être déterminé* ou de *non-être en puissance d'être* à l'état d'*être déterminé*, en un mot un *devenir;* il faut, en effet, se servir ici des termes de la philosophie hégélienne, qui a renouvelé de nos jours les conceptions des antiques panthéismes païens.

---

17] La principale cosmogonie de Sanchoniathon (p, 18, ed. Orelli), empruntée aux sources phéniciennes, commence également ainsi : « Au commencement était le chaos » *(Bohu)*, et le chaos était ténébreux et troublé, et le souf» fle (*Ruaχ*) planait sur le chaos. Et le chaos n'avait pas » de fin, et il fut ainsi pendant des siècles et des siècles. »

La Genèse (I, 2) dit : « La terre était informe et vide, » et les ténèbres couvraient la face de l'abîme ; et l'Esprit » de Dieu était porté sur les eaux. »

Nous ne croyons pas manquer de respect aux Livres Saints en relevant les frappantes analogies de forme qui existent entre la cosmogonie biblique et la cosmogonie babylonienne. Ces analogies sont telles et portent sur tant de détails caractéristiques qu'il nous est impossible de ne pas considérer tout le morceau de la création dans la Genèse, aussi bien que celui du déluge, comme un de ces documents anté-mosaïques conservés par la tradition orale et insérés dans le

premicr livre du Pentateuque, dont l'cxistence était admise et démontrée dès le XVII[e] siècle par un grand critique catholique, Richard Simon, chez qui, bien qu'en ait dit Bossuet, la hardicsse de l'exégèse s'alliait à une sévère orthodoxie. A nos yeux ces deux morceaux constituent un antique récit traditionnel apporté de la Chaldée par les Abrahamides, dans la migration qui les amena d'*Ur* au pays de Chanaan. Mais si le rédacteur de la Genèse admit ce récit presque sans y rien changer dans son œuvre, guidé par l'inspiration divine, il lui donna un sens tout nouveau, diamétralement opposé à celui qu'admettait lc sacerdoce chaldéen. Un abîme sépare en effet les deux conceptions de la cosmogonie babylonienne et de la cosmogonie biblique, malgré les plus frappantes ressemblances dans la forme extérieure. D'une part nous avons la matière éternellc organisée par un démiurge qui émane de son propre scin, de l'autre l'univers créé *ex nihilo* par la toute-puissance d'un Dieu purement spirituel. Pour donner au vieux récit quc l'on faisait dans les sanctuaires de la Chaldée ce sens tout nouveau, pour le transporter des conceptions du panthéisme le plus matériel et le plus grossier dans la lumière de la vérité religieuse, il a suffi au rédacteur de la Genèse en même temps qu'il conservait certains traits de la narration qui semblent au premier abord contredire son point de vue de la création, — comme Jehovah-Elohim pétrissant l'homme avec la terre humide, en véritable démiurge, au lieu de le créer par sa simple parole à la façon des autres êtres, — il a suffi, disons-nous, au rédacteur de la Genèse d'ajouter au début de tout, avant la peinture du chaos, par laquelle commençaient les cosmogonies de la Chaldée et de la Phénicie, ce simple verset : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Dès lors l'acte libre du créateur spirituel est placé avant l'existence même du chaos, que le panthéisme païen

croyait antérieur à tout; ce chaos, premier principe pour les Chaldéens, et d'où les dieux eux-mêmes étaient sortis, devient une création que l'Eternel fait apparaître dans le temps. Comme l'a dit avec sa science philologique si profonde le regrettable abbé Le Hir (*Etudes bibliques*, t. I, p. 14), « Dieu commence par tirer du néant les premiers éléments des corps. Toute autre interprétation du premier verset de la Genèse est insoutenable. Ce n'est pas sans intention que Moïse se sert du verbe ברא et l'oppose aux autres verbes employés dans la suite du récit, avec le sens de « faire, façonner, former. » Le premier terme dit quelque chose de plus. Dans l'usage constant de la langue, il marque une opération plus divine, plus radicale, plus créatrice que les autres. Dans la circonstance présente, il ne s'en distinguerait pas, s'il n'exprimait l'idée d'une création proprement dite. »

---

18] Les manuscrits portent εἰδιφυεῖς. Scaliger a proposé de corriger διφυεῖς, Mai αὐτοφυεῖς. C'est Richter qui, le premier, a apporté la vraie correction ἰδιοφυεῖς. Il est en effet évident que c'est la leçon qu'avait sous les yeux le traducteur arménien, qui, du reste, n'a pas bien compris la phrase et s'est embarrassé dans ses essais pour la rendre.

---

19] Pour exprimer la confusion des premiers êtres produits dans le sein du chaos, leur nature complexe et le mélange des divers principes dans leur sein, la cosmogonie babylonienne a recours à ces conceptions symboliques d'êtres monstrueux empruntant leurs formes aux différents règnes

de la nature, qui étaient chères aux génies des peuples de l'Asie et dont ils ont prodigué les représentations sur leurs monuments. L'art grec, à ses débuts, les emprunta au monde asiatique, et les figures de ce genre sont très-multipliées sur les monuments archaïques des Hellènes comme sur ceux des Etrusques; mais avec la marche du progrès, la pureté du goût et le sentiment du beau, qualités caractéristiques du génie grec, firent exiler ces types monstrueux des œuvres de la plastique hellénique, où ils furent remplacées par le pur anthropomorphisme; c'est dans la comédie qu'ils se réfugièrent, et ils en constituèrent le côté religieux. (Voy. Ch. Lenormant : *Quæstio cur Plato Aristophanem in Convivium induxerit.* Paris, 1838.)

Sur les bas-reliefs de l'Assyrie et les cylindres babyloniens, comme dans les monuments de toute l'Asie antérieure, les figures monstrueuses, enfantées par un symbolisme compréhensif, personnifient souvent les plus grands dieux. Mais encore plus constamment elles sont appliquées, comme dans le récit de Bérose, aux êtres issus du monde des ténèbres et de l'abîme, dont la défaite par les dieux suprêmes et lumineux est le sujet le plus habituel des représentations des cylindres. C'est pour ce cas que les artistes chaldéo-assyriens ont réservé les figures les plus étranges, les combinaisons les plus invraisemblables de parties empruntées à des créatures différentes.

---

20] Les figures à deux et à quatre ailes sont extrêmement multipliées dans les monuments de Babylone et de l'Assyrie; c'est un des attributs par lesquels on exprime le plus habituellement l'activité des grands dieux. (Voy. *Nabu* à quatre ailes dans Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl.

28.) Mais les cylindres nous offrent aussi des figures à quatre ailes qui ne sont pas celles de grands dieux, et se rapprochent par conséquent davantage de la description de Bérose. (Cullimore, *Oriental cylinders*, n° 7 ; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LII, n° 3.)

---

21] Je ne connais, dans les monuments babyloniens jusqu'à présent publiés, qu'un très-petit nombre de représentations de personnages *bifrontes* coïncidant avec ce que dit ici Bérose. (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVIII, n° 10; XXIX, n°s 1 et 2.)

Sur le sens originaire des conceptions de ce genre, voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 5 et suiv. Cf. le cône, de travail perse plutôt que babylonien, où l'on voit une divinité coiffée de la tiare, avec deux faces, l'une mâle et l'autre féminine. (Lajard, *Culte de Vénus*, pl. I, n° 1.)

---

22] On n'a point encore retrouvé de figures conformes à cette description sur les monuments assyriens ou babyloniens. Mais il faut y comparer la curieuse fable sur les androgynes primitifs, racontée par Aristophane dans le *Banquet* de Platon (p. 189 et suiv.).

« A l'origine, il y avait trois genres d'hommes, non-seu-
» lement les deux que nous voyons encore aujourd'hui,
» masculin et féminin, mais encore un troisième, tenant
» des deux à la fois, qui a disparu et dont le nom seul est
» resté. En effet existait alors en nom et en réalité l'an-
» drogyne, mélange du sexe mâle et du sexe femelle, tandis

» qu'aujourd'hui le mot même ne s'emploie plus que comme » une injure. Son apparence était humaine, mais disposée » en rond, le dos et les flancs faisant cercle. Il avait quatre bras et autant de jambes, deux visages exactement » semblables au-dessus d'un col arrondi et dans une même » tête, quatre oreilles, les attributs des deux sexes et le » reste à l'avenant. Il marchait debout, comme les hommes » actuels, quand il voulait, mais quand il désirait courir » rapidement, il se servait de ses huit membres à la façon » des acrobates qui font la roue. »

Sur le caractère mystique de toute cette fable mise dans la bouche d'Aristophane, et son origine asiatique, voy. Ch. Lenormant : *Quæstio cur Plato Aristophanem in Convivium induxerit*, p. 19 et suiv.

Quant à la conception fondamentale de l'androgyne divin et à son importance extrême dans toutes les religions de l'antiquité, voy. Ch. Lenormant : *Annales de l'Institut archéologique*, t. VI, p. 252-264; et notre *Monographie de la Voie sacrée Eleusinienne*, t. I, p. 358-384.

---

23] Nous trouvons sur un cylindre la chèvre ailée à face humaine comme l'animal que combat le dieu de la lumière. (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LI, n° 3.) Sur un autre, le même monstre est placé en face d'un sphinx ailé. (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LVII, n° 1.)

Dans les monuments jusqu'à présent connus, la figure de l'homme à pieds et à cornes de chèvre, prototype des Satyres de l'art grec, ne s'observe pas; en revanche, celle de l'homme à pieds et à cornes de taureau est très-fréquente sur les cylindres, où elle s'applique tantôt à des êtres du monde des ténèbres et de l'abîme, tantôt à des génies du

monde céleste et lumineux. (Cullimore, *Oriental cylinders*, nos 98, 105, 110 et 169; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XV, nos 6 et 7; XXVII, nos 9 et 10; XXXV, nos 8 et 11.)

---

24] On pourrait croire que Bérose a pris ici pour des membres inférieurs de cheval les membres inférieurs de taureaux donnés souvent sur les cylindres à des génies, les uns de la lumière, les autres des ténèbres, représentations distinctes de celles dont nous parlons dans la note précédente, car la tête de ces figures n'est pas armée de cornes. (Cullimore, *Oriental cylinders*, nos 93 et 95; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVI, n° 3; XXX, n° 1; XXXI, n° 6; XXXII, nos 3 et 5; XXXV, n° 6; XLV, n° 24.)

Au reste, le cheval est l'animal que combat le dieu lumineux et céleste sur deux monuments publiés par R. Rochette : un sceau babylonien, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér., t. XLII, 2e part. pl. VI, n° 15; et une monnaie d'argent des rois Achéménides, *Ibid.* pl. II, n° 13. Sur la broderie d'un vêtement figuré dans un bas-relief assyrien, nous voyons un dieu muni de quatre ailes qui combat deux chevaux ailés, pareils au Pégase des Grecs. (Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. XLIV, n° 1.)

---

25] Les hippocentaures du type que décrit ici Bérose n'ont point encore été remarqués sur les monuments d'origine directement assyrienne ou babylonienne. Mais ils figurent fréquemment dans les reliefs d'un style tout asiatique, qu'on observe sur les vases noirs de l'Etrurie, reliefs imprimés à l'aide d'un cylindre, par un procédé qui a sa

source à Babylone : Micali, ***Monumenti per servire alla storia degli antichi popoli italiani***, pl. XIX, n° 1 ; XX, n°s 1, 8, 11 et 13. C'est aussi ce même type emprunté à l'Asie que les plus anciens monuments de l'art grec donnent aux Centaures. (Voy. Müller et Wieseler, ***Denkmæler der alten Kunst***, t. II, pl. XLVII, n°s 590, 591 et 592.)

Il y aurait de curieux rapprochements à faire entre les Centaures, fils de Gæa d'après certains mythes (Nonn. *Dionys.* V, v. 611 et suiv.; XXXII, v. 71 et suiv.), et les Géants auxquels on attribue la même origine. (Voy. Ch. Lenormant et De Witte, *Elite des monuments céramographiques*, t. I, p. 135.) Mais nous ne pouvons ici que nous borner à indiquer ce point de vue en passant. Rappelons-nous, seulement, que la tradition classique place les Centaures dans le vestibule des enfers, parmi les puissances ténébreuses du monde souterrain : Virgil. *Æneid.* VI, v. 286; Serv. *a. h. l.*; et que le cheval, qui constitue la moitié de leur nature, était chez les Grecs, un des plus importants symboles funéraires. (Voy. Le Bas, *Expédition scientifique de Morée*, Monuments d'architecture, t. II, p. 111 et suiv.; p. 90-98 de l'extrait.) La mention que fait Bérose des hippocentaures parmi les êtres de la création primitive, du monde encore entièrement voué aux ténèbres, prouve que ces données avaient leur berceau dans les sanctuaires des bords de l'Euphrate.

---

26] Le taureau à tête humaine est un des emblèmes favoris de l'antiquité figurée des Chaldéo-Assyriens. Ailé et la tête coiffée de la tiare que garnissent plusieurs paires de cornes, il est placé aux portes de tous les palais de l'Assyrie. (Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 44 et

45; Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 4; new ser. pl. 3.) Il en est le gardien divin, comme le dit formellement le prisme d'*Aššur-aχ-idin* (col. VI, l. 33-35) : *alapu paqidu naṣir kibis šarrutiya šum kabidtiya*, « le taureau surveillant, qui protége la force de ma royauté et le nom de mon honneur » (W. A. I. I, 47) : cf. l'inscription de Khorsabad, dite des Fastes, l. 189. Dans un bas-relief de Khorsabad il figure comme un génie protecteur : Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 32.

Le simple taureau à tête humaine, sans ailes ni tiare, est très-fréquent sur les cylindres. (Cullimore, *Oriental cylinders*, nos 98 et 121; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XV, nos 6 et 7; XXVI, n° 5; XXVII, nos 9 et 10; XXXII, n° 7; L, n° 8; LI, n° 1.)

M. de Saulcy (*Histoire de l'art judaïque*, p. 22-29), avec le tact archéologique si fin et si ingénieux qui le distingue, s'est efforcé d'établir que les כרובים de l'Arche d'alliance (Exod. XXV, 18 et suiv.) et du Saint des saints du temple de Salomon (I Reg. VI, 23; II Chron. III, 10-13) étaient des taureaux ailés pareils à ceux de la porte des palais assyriens. (Cf. *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XVI, p. 93 et suiv.; Rœdiger, dans les *Addenda* au *Thesaurus* de Gesenius, p. 95). On leur prête, en effet, une face humaine et des ailes, et de plus la comparaison des versets 14 du Xe chapitre d'Ezéchiel et 10 du Ier, prouve que ce prophète employait le mot כרוב avec le sens de « taureau ». La question est aujourd'hui décidée, conformément à l'opinion du savant académicien, par le témoignage des inscriptions assyriennes, où nous voyons les taureaux ailés à face humaine désignés alternativement par les mots *alapi* et *kirubi*, et où l'expression de *kirub* s'étend ensuite par catachrèse à la porte elle-même que flanquaient ces animaux symboliques (Voyez notre *Manuel d'histoire*

*ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p. 192. On voit qu'il n'y a pas à chercher, comme l'ont fait quelques érudits (Tuch, *Kommentar über die Genesis*, p. 96 et suiv.; Gesenius, *Thesaur.* s. h. v.; Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 460), une origine aryenne au nom des *Kerubim* bibliques en les comparant aux γρύφες placés dans l'Inde par la légende grecque, car *Kirub* est un mot parfaitement sémitique, et qui s'applique très-bien au bœuf, comme l'animal avec lequel on « laboure » (voy. la racine כרב dans le dictionnaire de Castel).

L'imagination poétique des Hébreux se représentait des *Kerubim* gardant la porte du paradis terrestre (Genes. III, 24), comme leurs analogues celles des palais assyriens, ou bien servant de monture à Jehovah (II Sam. XXII, 11; Psalm. XVIII, 11; cf. I Sam. IV, 4; II Sam. VI, 2).

---

27] Il faut rapprocher de cette description les combinaisons de plusieurs corps d'animaux de la même espèce réunis dans un seul être, que nous offrent certaines pierres gravées de l'époque des Sassanides : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XLIV, nos 11 et 13; pl. XLV, nos 7, 9, 11 et 20. La gravure exécutée sous le plat d'un cône babylonien offre l'image d'un sphinx ailé à deux corps supportant une seule tête : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XLIX, n° 3.

---

28] Le cheval à tête de chien n'a pas encore été observé; l'homme à tête de chien se trouve sur un seul cylindre : Cullimore, *Oriental cylinders*, n° 129.

---

29] Le traducteur arménien a eu évidemment sous les yeux un texte où ce passage était autre que nous ne le lisons dans le Syncelle; sa version semble indiquer que le texte dont il s'est servi portait : καὶ ἕτερα ζῶα κεφαλὰς μὲν ἵππων καὶ σώματα ἀνθρώπων ἔχοντα.

---

30] Je ne connais pas d'exemple de cheval à queue de poisson sur les monuments publics; mais l'hippocampe est un des types monstrueux qui sont passés de l'Asie dans la Grèce; l'art hellénique, même à l'époque de sa plus grande perfection, ne l'a jamais répudié; seulement il l'a réduit au rôle de monture des dieux de la mer, ou bien, en le surmontant d'un buste d'homme, il en a fait un des types habituels des Tritons : Bouillon, *Musée des antiques*, t. II, pl. XLII; Stanza, *Monumenti della villa Pinciana*, pl. I, n° 12; Millin, *Galerie mythologique*, pl. XLII, n° 174; LXXIII, n° 298.

Les cylindres nous offrent des exemples d'autres combinaisons de la même nature, comme la chèvre à queue de poisson : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XVI, n° 3; LIV B, n° 7. Voy. aussi un quadrupède indéterminé à queue de poisson : Lajard, *Culte de Mithra*, pl, XXVII, n° 5.

---

31] Le traducteur arménien a très-mal compris ce passage; il ne s'y agit aucunement de dragons, mais de nouveaux monstres aux formes mêlées, comme les cylindres nous en offrent encore tant d'autres variétés, et dont Bérose, ou plutôt son abréviateur, arrête là l'énumération.

---

32] Le texte que le traducteur arménien avait sous les yeux, contenait évidemment ici quelque chose de plus que celui que nous a conservé le Syncelle, puisqu'il parle de « poissons semblables aux sirènes ; » cependant la mention de simples poissons nous paraît la vraie leçon, car elle cadre mieux avec l'ensemble de la phrase où il s'agit maintenant d'êtres ayant des formes naturelles.

---

33] Il semble que les Assyriens, qui ne furent jamais un peuple maritime, aient, de même que les Indiens brahmaniques, regardé l'Océan comme un reste de l'abîme primordial, rempli encore de ses créations étranges et monstrueuses. En effet, dans les intéressants bas-reliefs de Khorsabad qui représentent le transport de bois amenés par mer pour les constructions du roi *Śar-yukin*, nous voyons les flots représentés comme le séjour d'êtres tout à fait analogues à ceux que Bérose place dans le monde chaotique, reptiles et poissons énormes, dont beaucoup n'ont jamais appartenu à la faune maritime, serpents gigantesques et monstres symboliques, tels que taureau ailé à tête humaine, taureau simplement ailé, personnages à corps de poisson surmonté d'un buste d'homme : Botta, *Monument de Ninive*, p. I, pl. 32-34.

---

34] Toute cette description des êtres fantastiques nés au milieu du chaos est empruntée, nous dit-on, aux peintures du temple de *Bel* à Babylone, celui dont parle Diodore ( II, 9 ), qui était situé dans la cité royale : voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 170 — 182.

Nous croyons qu'en comparant d'un côté ce que dit Bérose, et de l'autre les monuments de l'art asiatique ou ceux qui portent l'empreinte de son influence directe, on peut arriver à restituer avec assez de vraisemblance la disposition générale de la composition graphique à laquelle l'auteur des Antiquités Chaldaïques faisait allusion. Les monstres emblématiques dont on vient de voir l'énumération devaient former de longues séries par zônes superposées, comme celles des animaux réels ou fantastiques qui décorent les vases grecs archaïques dits *de style oriental* (voy. De Witte, *Etudes sur les vases peints*, p. 37-40), vases dont les peintures, comme l'a remarqué M. de Longpérier (*Journal asiatique*, octobre-novembre 1855, p. 418), sont principalement copiées sur ces étoffes à sujets religieux et à figures d'animaux qui forment les vêtements de tous les personnages importants dans les bas-reliefs assyriens (Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 6, 8, 9 et 43-50), que le commerce apportait dans la Grèce primitive et dont on fit de très bonne heure, dans ce dernier pays, des imitations où l'on ne changeait en rien les représentations symboliques, comme le fameux péplus d'Alcisthène de Sybaris (Pseudo-Aristot. *De mirab. auscult.* 99). C'est ainsi qu'un cylindre nous montre en deux zônes superposées la réunion des dieux célestes, et au-dessous les monstres du monde inférieur et ténébreux: Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXIX, n° 1; cf. aussi Cullimore, *Oriental cylinders*, n° 167.

A côté, et sans doute en avant de ces zônes de figures d'animaux, était l'image d'Omoroca, leur souveraine, et sa taille devait égaler la hauteur occupée par les séries superposées de monstres. Elle avait sans doute en face d'elle *Bel*, armé d'un glaive et prêt à la fendre en deux, faisant même le mouvement de la frapper. C'est ainsi que

sur un cylindre nous voyons *Bel-Marduk* debout en face de *Belit-Tihavti*, la même que l'Omoroca de Bérose, munie de grandes ailes et tenant la harpe ; la déesse est au milieu des monstres auxquels elle préside, lesquels forment en arrière d'elle trois registres superposés : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LIV, n° 8. Un autre nous montre la lutte cosmogonique du démiurge et de la déesse du chaos, telle que la raconte Bérose, sauf que la déesse, au lieu d'avoir une figure humaine, est symbolisée sous la forme d'une lionne ; on y voit donc *Bel-Marduk* debout, armé du foudre et du glaive, qui va frapper la lionne dressée et aussi grande que lui; en arrière de la lionne sont quatre zônes superposées, la première contenant divers animaux et trois têtes humaines, la seconde une chèvre, un lion, un homme renversé et un aigle, la troisième occupée par les flots de l'abîme, la plus inférieure enfin laissant voir divers êtres monstrueux, entre autres un lion ailé et un homme agenouillé avec deux têtes, l'une humaine et l'autre de taureau : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XLIX, 5. Ces deux monuments nous paraissent directement inspirés par les peintures du temple de *Bel*, dont ils nous donnent une certaine idée. Il faut aussi rapprocher de la description de Bérose la composition, d'aspect encore tout asiatique, des reliefs d'un célèbre vase étrusque en terre noire, où l'on voit Persée armé du glaive s'avançant pour immoler la Gorgone qu'entoure une série de monstres non moins hideux qu'elle, dont elle semble la reine : Micali, *Monumenti per servire alla storia degli antichi popoli italiani*, pl. XXII.

---

35] Ὁμόρωκα, que Scaliger a voulu à tort corriger en Ὁμορκα, est, comme l'a vu sir H. Rawlinson ( dans le

tome I[er] de l'Hérodote anglais de George Rawlinson, p. 618), *Um-Uruk*, nom particulier que porte la déesse *Belit* à la ligne 52 de la colonne II de l'inscription de *Nabu-kudurri-uṣur* connue sous le nom de Baril de Philipps : W. A. I. I, 65. Ce nom signifie « la Mère de la ville d'*Uruk* » et est de plus suivi de l'épithète *belit Uruk*, « la dame d'*Uruk* » (ce dernier titre se lit aussi plusieurs fois dans les inscriptions des rois de l'Ancien Empire : W. A. I. I, 2, 5, 1 ; 3, 12, 1); il caractérise d'une manière tout à fait spéciale *Belit* sous son aspect infernal, chaotique et ténébreux, car *Uruk*, la ארך de la Bible (Genes. X, 10), l' Ὀρχόη des géographes classiques, était le grand champ de sépulture de la Chaldée antique, la ville des morts par excellence : voy. Loftus, *Travels in Chaldæa and Susiana*, p. 162 et suiv.; H. Rawlinson, dissert. cit. p. 592.

Quant au second nom donné à cette déesse, la correction Θαυάτθ, au lieu de Θαλάτθ que portent les manuscrits du Syncelle et de Θαγάτθ qu'avait le texte sur lequel a travaillé le traducteur arménien, a été proposée pour la première fois dans notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3[e] édition, t. II, p. 263. Elle est certaine par la comparaison avec la Ταυθὴ de Damascius (*De princip.* 125), qui est aussi la *Tihâvti* des textes cunéiformes, et surtout par l'explication qu'en donne Bérose : Ἑλληνιστὶ μεθερμενεύεσθαι θάλασσα, car ce mot *tihavti* ou *tihamti*, תהמת, qui devient le nom de *Belit* considérée comme l'abîme primordial, est le mot qui s'emploie le plus habituellement pour désigner « la mer » dans la langue assyrienne.

---

36] Ce dernier membre de phrase n'est pas dans l'armé-

nien ; c'est évidemment une addition du Syncelle, faite nous ne savons d'après qui, mais tout à fait hors de sa place, car pour les Babyloniens la lune était un dieu mâle, *Sin.*

---

37] L'œuvre du démiurge *Bel*, organisant le monde, est exprimée dans la légende cosmogonique comme une entreprise violente de ce dieu sur la déesse *Belit-Tihavti*, qui personnifie l'abîme primordial, la matière incréée et féconde ; dans le système théogonique, au contraire, la même idée est rendue par l'union de *Bel* et de *Belit*, d'où naissent les dieux qui représentent l'univers organisé. C'est cette alternance et cette équivalence des deux notions de lutte et d'amour, d'ἔρις et d'ἔρως, comme disaient les Grecs, qui se retrouve au fond de toutes les conceptions religieuses de l'antiquité : voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 28 et suiv. ; et notre *Monographie de la Voie Sacrée Éleusinienne*, t. I, p. 261, 300 et 394.

Mais le démiurge est issu lui-même de l'abîme primordial ; *Bel*, présenté dans un cas comme l'époux de *Belit-Tihavti*, dans l'autre comme la combattant afin de faire sortir le monde des ténèbres et du chaos, peut être sous un dernier point de vue considéré comme son fils. C'est ce qui est formellement dit dans la généalogie divine rapportée par Damascius (*De princip.* p. 125) où de Ταυθὴ et d'Απασῶν, c'est-à-dire de l'eau primordiale, *Tihavti*, et de l'Abîme, *Apsu* (sur ce mot, voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I. p. 113) naît le couple de Δαχὸς et Δαχὴ, c'est-à-dire de *Bel-Dagan* et d'un dédoublement féminin de sa personne. Ainsi nous sommes amenés en présence de la notion de la réaction réciproque de l'être absolu et de sa première mani-

festation extérieure, engendrée spontanément, notion qui tient une si grande place dans les religions antiques : voy. notre *Monographie de la Voie Sacrée Éleusinienne*, t. I, p. 491 et suiv. Elle se présente en général sous la forme d'une lutte, quelquefois hostile, le plus souvent amoureuse, et de là découle la conception du mythe de l'inceste sacré, du *dieu mari de sa mère*, l'une des manières dont on exprime l'idée du *dieu qui s'engendre lui-même* : voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 197 et 290. Cette conception que nous distinguons, mais voilée, dans les rapports de *Bel* démiurge avec *Belit-Tihavti*, la matière passive sur laquelle il opère, est clairement énoncée dans le culte local de la ville de *Nipur*, où *Belit* est à la fois mère et épouse du dieu *Adar* : voy. H. Rawlinson, dissert. cit. p. 625. Nous la retrouvons aussi dans la légende, toute mythologique, de l'inceste de Sémiramis avec son fils Ninyas : Justin. I, 2.

Le récit cosmogonique de Bérose étant celui de Babylone même, nous ne devons pas hésiter à reconnaître que le dieu qui y joue le rôle de démiurge est *Bel* sous sa forme essentiellement locale de *Bel-Marduk*, et en effet ce dieu spécial et tutélaire de la ville de Babylone est très-fréquemment représenté sur les cylindres armé du glaive, avec lequel il a coupé en deux *Um-Uruk* ou *Belit-Tihavti* : Cullimore, *Oriental cylinders*, n$^{os}$ 44, 49, 53, 54, 55, 57-60, 108, 111, 113-116, 125, 132, 137 ; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVII, n° 3 ; XXXIII, n° 4 ; XXXV, n° 5 ; XXXVII, n$^{os}$ 1 et 7 ; XXXVIII ; XXXIX, n° 7 ; LVII, n° 5. C'est ainsi que le prophète Baruch (VI, 14) le décrit en parlant des dieux de Babylone : « L'un d'eux a un » glaive et une hache à la main, mais il ne peut s'en ser- » vir pour se défendre contre les voleurs. » Dans les statues placées au sommet de la Pyramide dans la cité royale,

il était autrement représenté, d'après ce que nous dit Diodore (II, 9), comme « un homme debout et marchant. » Ce second type des images de *Bel-Marduk*, qui tient alors un sceptre court à la main, n'est pas moins multiplié que le premier sur les cylindres : Cullimore, *Oriental cylinders*, n°s 30-33, 45-48, 50, 51, 54, 56, 65, 67, 68, 72, 73,74, 94, 95, 106, 117, 125, 134, 136; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVII, n° 4; XXXVII, n°s 3 et 6; XL, n° 9; XLIX, n° 7; LIII, n° 1; LIV A, n°s 1 et 6; LVI, n° 8.

Baruch (VI, 13) y fait aussi allusion : « L'un d'eux porte « un sceptre comme le juge d'une province, et il ne met pas à mort celui qui pêche contre lui. » Or nous avons vu plus haut, note 6, que le titre de « juge » est précisément un de ceux qui appartiennent à *Bel-Marduk*.

---

38] J'ai conservé dans le texte à cet endroit la ponctuation généralement adoptée, qui représente la coupure des phrases telle que l'a eue déjà sous les yeux l'auteur de la version arménienne. Mais j'ai traduit en français comme s'il y avait : Ἀλληγορικῶς δέ φησι τοῦτο πεφυσιολογεῖσθαι, ὑγροῦ ὄντος τοῦ παντὸς καὶ ζώων ἐν αὐτῷ γεγενημένων. Τοῦτον δὲ τὸν θεὸν κτλ, et je crois que ce doit être la leçon originale et primitive. En effet, il devait y avoir une explication de l'allégorie et celle-ci nous donne un énoncé parfaitement net du dogme de la génération spontanée par voie humide, qui est la base de toute cette cosmogonie. Avec la ponctuation actuelle, le membre de phrase sur l'humidité primordiale ne se relie que très gauchement à ce qui est dit de *Bel*, et n'est aucunement appelé par le sens du reste.

---

39] Je rapprocherai de ce passage la représentation d'un cylindre où une tête coupée est placée aux pieds de *Bel-Marduk*, tenant le sceptre : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXVII, n° 6.

---

40] « Jehovah Elohim, forma l'homme du limon de la » terre et lui souffla dans les narines le souffle de la vie, » et l'homme fut fait âme vivante. » Genes. II, 7.

Les Grecs représentent aussi dans leurs légendes Prométhée, jouant le rôle d'un démiurge ou créateur secondaire, qui façonne avec de l'argile les premiers individus de notre espèce : Apollodor. I, 7, 1 ; Ovid. *Metam.* I, v. 81 ; Etymol. Magn. v° Προμηθεύς. Au reste, cette idée de l'homme formé du limon de la terre, l'un des plus antiques débris de la tradition primitive, se retrouve chez les peuples les plus divers : voy. notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. I, p. 15.

---

41] L'assimilation de *Bel* et spécialement du *Bel-Marduk* de Babylone au Zeus hellénique, que nous retrouverons dans le fragm. 4, est déjà faite par Hérodote : I, 181 et 183.

---

42] « Et Dieu dit : « Que la lumière soit. » Et la lumière fut.

« Dieu vit que la lumière était bonne, et il sépara la lumière des ténèbres.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

« Dieu dit aussi : « Que le firmament soit au milieu des eaux, et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux. »

« Et Dieu fit le firmament, et il sépara les eaux qui sont sous le firmament de celles qui sont au-dessus. Et cela fut ainsi.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

« Dieu dit : « Que les eaux qui sont au-dessous du ciel, se rassemblent en un même lieu, et que la terre apparaisse. » Et cela fut fait ainsi. » Genes. I, 3-9.

---

43] Le démiurge ne détruit pas le monde des ténèbres et du chaos ; il le divise et en fait sortir l'univers organisé. Mais ce monde ténébreux continue à exister avec ses esprits malfaisants, ses créations étranges et monstrueuses. Le système astrologique exposé par Diodore (II, 30) leur assigne comme domaine toute la moitié inférieure de l'univers et de la sphère céleste. De là découle la doctrine des esprits de ténèbres et de mal et de leur influence, sur laquelle est fondée la magie, et sur laquelle nous reviendrons à la fin de la note 46. De même que le démiurge a dû vaincre et frapper la déesse qui personnifie l'abîme pour organiser la création, de même les dieux lumineux sont obligés de combattre et de vaincre constamment les enfants monstrueux de l'abîme et des ténèbres, et cette lutte incessamment renouvelée est ce qui conserve l'univers. Aussi est-elle le plus souvent retracée dans les représentations religieuses des cylindres, où nous voyons successivement tous les dieux y prendre part. Mais pour celui qui sait aller au fond des choses, là, comme dans toutes les religions antiques, le combat n'est qu'apparent et les deux adversaires se résolvent dans l'unité panthéistique du premier

principe : voy. notre *Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne*, t. I, p. 422 et suiv.

---

44] Le récit de la formation de l'homme nous a déjà fait apercevoir les énergies du démiurge personnifiées dans des dieux inférieurs qui l'entourent et exécutent ses ordres, jouant le rôle de créateurs secondaires. Ici c'est le sang d'un de ces dieux qui, pétri avec la terre, donne la vie aux animaux, tandis que c'est le sang de *Bel* qui sert à former l'homme. La mention des hommes que présente le texte tel que nous le possédons fait double emploi avec ce qui précède et ne se justifie en aucune façon à cet endroit ; nous croyons donc qu'il faut rétablir : διαπλάσας θηρία τὰ δυνάμενα κτλ. Du récit tel que nous le restituons, il semble résulter que la cosmogonie babylonienne faisait naître l'homme avant les animaux ; dans la Bible, au contraire, la création de l'homme est la dernière comme la plus parfaite et vient mettre le sceau à l'œuvre de Dieu.

---

45] Le récit biblique distingue aussi la création du soleil, de la lune et des astres de la séparation de la lumière et des ténèbres, et la fait très-postérieure.

« Dieu dit : Qu'il y ait des corps lumineux dans le firmament du ciel, pour séparer le jour et la nuit, et qu'ils servent de signes pour marquer les temps et les saisons, les jours et les années ;

» Qu'ils luisent dans le firmament du ciel pour éclairer la terre. » Et cela fut ainsi.

« Dieu fit donc deux grands corps lumineux, l'un plus

grand pour présider au jour, l'autre moindre pour présider à la nuit, et il fit aussi les étoiles. » Genes. I, 14-16.

---

46] Les dernières créations de *Bel* correspondent aux deux groupes principaux de dieux que la théogonie chaldéo-assyrienne place immédiatement au-dessous de la triade suprême, le groupe des trois grands dieux de l'univers organisé et le groupe des dieux des cinq planètes, lesquels avec les personnages de la première triade et *Ilu* complètent le cycle des douze grands dieux que Diodore (II, 30) appelle θεῶν κύριοι.

La seconde triade, celle des dieux qui président à l'ensemble de l'univers organisé, se compose, avons-nous déjà dit plus haut, note 16, de *Bin*, *Śin* et *Śamaś*. *Bin* est le dieu de l'atmosphère, du firmament, c'est le ciel lumineux des étoiles fixes. Ses principaux titres sont: « le ministre du ciel et de la terre, le distributeur de l'abondance, le seigneur des canaux, » dans lesquels résidait toute la fertilité du pays, « le chef bienfaisant, le dieu de la fécondité »: Voy. H. Rawlinson, dans la dissertation jointe au tome I de l'Hérodote anglais, p. 607. Il est aussi, comme il appartient au dieu de l'atmosphère, « le seigneur de la tempête, » du tourbillon, l'inondateur ; » on dit des rois conquérants qu'ils « dévastent les contrées ennemies comme le tourbillon de *Bin* » et on appelle ce dieu « celui qui balaie de sa tempête les rebelles et les pays ennemis. » Son attribut ordinaire et caractéristique sur les monuments de l'art est le foudre. Dans un bas-relief assyrien nous voyons porter au milieu d'une procession sa statue, le front armé de quatre cornes, debout, tenant la hache et le foudre: Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 65. Dans un autre, transporté

à Londres, il est muni de quatre grandes ailes, vêtu en roi, coiffé de la tiare à plusieurs paires de cornes superposées, et il poursuit de sa foudre un génie des ténèbres représenté sous les traits d'un monstre effroyable : Layard, *Monuments of Nineveh,* new ser. pl. 5. Sur les cylindres nous trouvons assez fréquemment la figure de *Bin* tenant le foudre et debout sur un taureau : Cullimore, *Oriental cylinders,* n$^{os}$ 96, 107; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVIII, n° 9 ; XXX, n° 1 ; LIV B, n° 1. Ailleurs il est debout sur un lion : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXVII, n° 6. Un cylindre le montre en pieds, tenant la hache et le foudre : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXVI, n° 8 ; un autre foudroyant des ennemis renversés : Cullimore, *Oriental cylinders,* n° 119. Il est aussi quelquefois symbolisé par le foudre porté sur un taureau : Cullimore, *Oriental cylinders,* n° 60 ; ou par le foudre seul : Cullimore, *Oriental cylinders,* n$^{os}$ 54, 58, 70, 106. C'est à ce titre de dieu de la foudre, du feu céleste, que l'expression idéographique de son nom est quelquefois employée dans les textes cunéiformes avec la signification de « feu » : voy. Norris, *Assyrian dictionary,* t. I, additions, p. XIII. Le même caractère igné était symbolisé par la couleur rouge dont était revêtu extérieurement l'antique temple de ce dieu dans la ville d'*Al-Aššur,* rebâti par *Tuklati-pal-ašar* 1$^{er}$, trait que paraît révéler le nom de *Bit-χamir*, « le temple rouge » (חמר) donné à l'édifice sacré dans le prisme du roi assyrien qui le releva (col. 8, l. 1 et 15; W. A. I. I, 16).

Une tout autre manière de représenter emblématiquement *Bin* a trait à sa nature de dieu du firmament lumineux. Sur un curieux cylindre nous voyons les symboles des trois dieux du groupe qui nous occupe, placés sur des autels : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXIX, n° 4. *Šamaš* et *Šin* y sont figurés par deux bétyles surmontés des

emblêmes du soleil et de la lune ; quant à la place de *Bin*, elle est occupée par l'image d'un chien, symbole de la lumière chez les Chaldéo-Assyriens : voy. ce que nous avons dit de cette représentation dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1868, p. 320. La réunion du chien, du soleil et de la lune, représentant la seconde triade de Babylone et de l'Assyrie, se retrouve sur un autre cylindre : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XL, n° 2. Le caractère qui dérive dans l'écriture cunéiforme de la figure primitive du chien et a le sens idéographique de « lumière, » se lit phonétiquement *ur*, à cause du mot qui signifie « lumière » dans toutes les langues sémitiques. *Bin* symbolisé sous la figure du chien doit donc être comparé à *Aûr*, dieu de l'atmosphère et du ciel lumineux chez les Mendaïtes : voy. Norberg, *Onomasticon ad Librum Adami*, à ce mot. Au reste, un dieu *Ur*, qui doit être une forme de *Bin*, est mentionné dans une tablette avec *Bel* et les dieux des planètes (W. A. I. III, 69, 3).

*Bin* a pour épouse la déesse *Šala* (Tablettes mythologiques : W. A. I. III, 67, 1 ; 66, recto, col. 2, l. 15, et col, 7, 6, l. 27 ; Inscr. de Bavian, l. 48 : W. A. I. III, 14), assez rarement mentionnée dans les textes (voy. cependant ses titres : W. A. I. II, 57 ; cf. aussi W. A, I. III, 66, recto, col. 5, l. 41 ; verso, col. 6, l. 5), qui reçoit le surnom de *ummu*, « mère, » et qui sous cette qualification de *Šala-ummu* paraît correspondre à la Σαλαμβὼ, signalée dans les sources classiques comme une divinité féminine de la religion de Babylone : Etym. Magn. v. Σαλάμβας ; Hesych. v. Σαλαμβὼ.

*Šin*, le dieu de la lune, semble avoir tenu la place d'honneur dans les adorations des rois primitifs, de ceux que nous rapportons à la première dynastie chaldéenne de Bérose. Leurs inscriptions, publiées au commencement du

tome Ier du grand recueil de MM. Rawlinson et Norris, sont là pour l'attester. C'était en effet le dieu spécial et tutélaire de leur capitale, la grande cité d'*Ur* : voy. H. Rawlinson, dissert. cit. p. 614 et suiv. Il reçoit alors les titres les plus magnifiques; il est « le chef, le puissant, le seigneur des esprits, le roi des dieux, l'étincelant. » Plus tard, son importance diminue; il n'est plus que « le seigneur des trente jours du mois, le seigneur du signe zodiacal, l'architecte, celui qui veille sur la terre. » Cependant il tient toujours le premier rang dans la seconde triade, que les invocations, d'accord avec la tablette des nombres divins, classent dans l'ordre hiérarchique suivant : *Śin*, *Samaś*, *Bin*. De même, dans le système babylonien d'attribution des métaux aux différents dieux, *Śin* paraît avoir présidé à l'or, tandis que *Śamaś* n'a que le second métal, l'argent, dont le nom idéographique est « métal du soleil; » quant à *Bin*, le plomb lui est attribué, et la désignation idéographique de ce métal est le nom même du dieu, (Oppert, *Journal asiatique*, octobre-novembre 1865, p. 321). Il est vrai que l'étain est le métal d'*Anu*. *Śin* est le plus souvent symbolisé sur les cylindres par la seule figure du croissant lunaire; cependant on voit quelquefois un buste divin coiffé de la tiare qui s'élève au-dessus de ce croissant : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XLIV, n° 1. LIV B, n° 16.

Sur quelques monuments d'origine exclusivement babylonienne (W. A. I. I, 70, col. 3, l. 18; III, 41, col. 2, l. 16), ce dieu reçoit le nom de *Nannaru*, « le lumineux, » de la racine נהר. C'est le Νάναρος sur lequel Nicolas de Damas (fragm. 10, ed. C. Müller, *Fragm. historic. græc.*, t. III, p. 359-363) raconte une longue légende qui provient originairement de Ctésias (Athen. XII, p. 530 *b*.) Il présente ce personnage comme un roi ou satrape *de Baby-*

*lone*, efféminé et presque androgyne, qui s'empare traîtreusement du fort chasseur et guerrier Parsondas, l'enferme dans son harem et l'y rend bientôt aussi efféminé, aussi androgyne que lui. Mon père (dans le *Catalogue général des camées et pierres gravées de la Bibliothèque Impériale*, par M. Chabouillet, p. 111), a déjà signalé le caractère purement mythologique de ce récit. La constatation de l'existence d'un dieu *Nannaru* à Babylone, est de nature à le faire mieux comprendre et devient une preuve de plus de ce que l'histoire de Ctésias se composait en grande partie de mythes religieux, pris à tort pour historiques par le médecin d'Artaxerce Mnémon.

Quant à *Šamaš*, le soleil, c'est « le grand moteur, le ré« gent ou l'arbitre du ciel et de la terre. » : voy. Rawlinson, Dissert. cit. p. 609 et suiv. Il ne paraît pas qu'il soit représenté sur les monuments de l'art jusqu'à présent connus autrement que par l'image même du disque solaire. Un cylindre nous montre pourtant le buste du dieu coiffé de la tiare au milieu de ce disque : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. 25, n° 1. *Samaš* avait des temples à Babylone même, (sur l'emplacement de la mosquée de Hillah, qui s'appelle encore aujourd'hui Meschhed-esch-Schams, voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I. p. 140), à *Larsam*, (aujourd'hui Senkereh), et à *Sipar*, la Sippara des géographes classiques.

On donne simultanément à *Šamaš* trois épouses, *Malkit* (W. A. I. II, 57; III, 66, recto, col. 5, l. 10, et verso, col. 1, l. 2.), *Gula* (W. A. I. III, 66, verso, col. 2, l. 30; voy. quelques-uns de ses titres : W. A. I. II, 59), et *Anunit* (cylindre brisé de *Nabu-na'id*, col. 3, l. 25, 28 et 36 : W. A. I. I, 69; sur une tablette, *Šamaš*, comme associé à *Anunit*, reçoit le nom de *Malik*, dont *Malkit* est le féminin : W. A. I. III, 66, recto, col. 2, l. 9), surnommée

« l'étoile du fleuve Tigre. » (W. A. I. II, 51, 2, l. 58).

La plus importante des trois, celle qui est le plus fréquemment citée dans les textes, *Gula*, porte un nom accadien (1), qui signifie « la grande, » d'où le jeu d'idées sur le Caillou Michaux (col. 4, l. 5. : W. A. I. I, 70) : *Gula belit rabituv χirat Šamaš*, « *Gula*, la grande dame, épouse du « Soleil. » Elle doit par conséquent être rapprochée de la déesse גדלת, adorée encore au V$^e$ siècle de l'ère chrétienne par les Syriens de Harrân : Assemani, *Biblioth. Orient.*, t. I, p. 337; cf. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. II, p. 39. Elle porte aussi, sur les monuments

(1) Il doit y avoir pour ce nom, comme pour celui de *Davkina*, une lecture assyrienne, que l'on n'a pas encore rencontrée écrite phonétiquement, mais que fourniront sans doute de nouveaux textes. Peut-être était-ce *Rabit*.

En effet, à Babylone, comme il y avait deux langues, toutes les divinités avaient un double nom, assyrien et accadien, qui, dans les habitudes de l'écriture, s'employaient indifféremment. Ainsi pour les dieux de l'ordre le plus élevé on a la double série de noms suivante :

| NOMS ASSYRIENS. | NOMS ACCADIENS. |
|---|---|
| *Ilu.* | *Dingira.* |
| *Anu.* | ? |
| *Anat.* | ? |
| *Bel.* | *Tilni?=In-kit.* |
| *Belit.* | *Dingiri.* |
| *Belit-Tihavti.* | *Nin-kit.* |
| *Nisruk.* | *Nins'illu.* |
| ? | *Davkina.* |
| *S'in.* | *Hur?* |
| *S'amas'.* | *Ut.* |
| *Malkit.* | *Ai.* |
| ? | *Gula.* |
| *Anunit.* | ? |

Il faut adopter la première forme pour la transcription quand le texte est rédigé en langue assyrienne, la seconde quand il est rédigé en langue accadienne. C'est ainsi que faisaient les Babyloniens eux-mêmes. Quand ils employaient le nom accadien dans un texte rédigé en assyrien, il est certain qu'ils le considéraient comme un allophone devenu une expression idéographique complexe, et qu'ils le lisaient en prononçant le nom assyrien.

des derniers règnes assyriens et du nouvel empire de Chaldée, le nom de *Nana*, (voy. quelques-uns de ses titres sous ce nom : W. A. I. II, 59; et aussi III, 66, verso, col. 2, l. 4; col. 5, l. 32 et 36), qui est celui de la grande déesse de l'Elymaïs, appelée *Nanæa* dans la Bible (I. Macc. I, 13 et 15), et assimilé par Josèphe (*Ant. Jud.*, XII, 9, 1), à Artémis. Mais cette appellation ne doit pas avoir été introduite de bonne heure à Babylone (1), car elle est d'ori-

(1) On pourrait objecter que la déesse dont la statue fut enlevée de Babylone en 2294 av. J.-C. par le conquérant élamite *Kudur-Nanχundi* et recouvrée à Suse 1635 ans plus tard par *As's'ur-bani-pal*, est appelée *Nana* dans le prisme de ce dernier prince (col. 7, l. 9-14; W. A. I. III, 23; voy. un fragment détaché qui complète le texte : W. A. I. III, 36, 2) et dans trois autres documents de son règne (W. A. I. III, 35, 1 et 2; 38, 1). Mais il n'en résulte pas nécessairement quo le nom de *Nana* fût en usage dès 2294. C'était seulement le nom le plus habituellement donné à la déesse que représentait la statue, à l'époque d'*As's'ur-bani-pal*. Il est même assez probable que l'appellation de *Nana* était celle que les Elamites avaient donné à la déesse dont ils avaient enlevé l'image quand ils l'avaient placé triomphalement dans un temple de Suse, que c'est de la Susiane que ce nom avait pénétré à Babylone et qu'il s'y établit surtout après le retour de la statue autrefois conquise, car ce retour avait été un grand événement à la fois politique et religieux en Babylonio encore plus qu'en Assyrie; il avait été considéré comme l'expression symbolique de la revanche, prise après seize siècles, de l'humiliation jadis imposéo aux Babyloniens par les Elamites. Ce qui nous porto à le croire, c'est que d'après la Bible le culte de *Nana* resta l'un des cultes principaux de la Susiane jusqu'au temps des rois Séleucides. Or, rien dans les textes jusqu'ici connus n'autorise à croire que les Elamites, justement fiers de leur si haute antiquité, aient jamais consenti à adopter un seul nom de dien babylonien ou chaldéen; ils conservèrent jusqu'au bout les appellations indigènes et tout à fait à part de leurs divinités, même de celles qui s'identifiaient facilement avec des divinités de la Chaldée. Au contraire, les Babyloniens reçurent dans leur Panthéon à diverses époques plusieurs dieux élamites avec leurs noms, comme *Laguda* adoré à *Kisik* (Fastes de *S'ar-yukin*, l. 9; et dans plusieurs autres inscriptions de Khorsabad), *Dungas'* d'après qui était appelée la ville de *Kar-Dunyas'* la Térédon des Grecs, et *Sus'inka* (voy. la note 1 du fragm. 5). Les Chaldéo-Assyriens, du reste, montrèrent toujours une grande facilité pour l'adoption des dieux étrangers, à condition de ne leur donner qu'une place inférieure dans la hiérarchie divine. C'est ainsi qu'une tablette (W. A. I. III, 66, verso, col. 4, l. 7) introduit le nom du dieu national des Alarodiens, *Xaldia* (voy. nos *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 130) dans une listo des personnages divins adorés dans les différents temples de l'Assyrie. Rappelons encore le dieu,

gine aryenne ; c'est le nom de *Nani* que les Indiens donnent à la déesse Parvâti ou Bhavani, et nous le trouvons écrit *NANA* ou *NANAIA* sur les monnaies à légendes grecques du roi Kanischka : Grotefend, *Die Münzen der griechischen, parthischen und indoskythischen Kœnige von Baktrien*, p. 46 et suiv.; Lassen, *Zur Geschichte der Griechischen und Indoskythischen Kœnige in Baktrien, Kabul und Indien*, p. 101 ; J. Prinsep, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, t. III, p. 450 ; t. IV, p. 629; Wilson, *Ariana antiqua*, p. 358. Il faut y comparer la déesse *Bibi Nani*, adorée dans l'Afghanistân : Wilson, *Ariana anti-*

originaire de la Syrie du nord, *Is-tubar*, dont il est quelquefois question (W. A. I. II, 46, 1, l. 2), et dont une curieuse tablette, encore inédite, du Musée Britannique raconte que l'arche sacrée fut recueillie flottant au hasard sur les eaux de l'Euphrate (Voy. Fox Talbot, *Journal of the Royal Asiatic Society*, new. ser. t. III, 1[re] part. p. 25).

Dans l'hypothèse que nous venons d'émettre, le nom de *Nana* ne serait pas aryen, mais appartiendrait à l'idiome élamite. En effet, des indices assez plausibles donnent lieu de penser que *nana* était la forme correspondant dans cet idiome au mot accadien *nin*, « femme, » à comparer au turc *nene*. Ceci pourrait conduire à regarder aussi dans l'Inde le nom de *Nani* comme provenant originairement de la population anté-aryenne, avec laquelle les Élamites n'étaient peut-être pas sans parenté ethnographique. Au reste, Parvâti ou Bhavani, à laquelle appartient ce nom, n'est pas plus que son époux Çiva, une divinité aryenne; leur couple a été seulement admis ou plutôt toléré à une époque postérieure à la conquête par les castes supérieures, descendues des Aryens; mais ils sont avant tout les dieux des castes inférieures, les dieux nationaux des Dravidiens.

Nous avons dit tout à l'heure que le retour à Babylone de la statue de *Nana*, jadis conquise et transportée à Suse par *Kudur-Nanχundi* avait été considéré comme un très-grand événement politique et religieux; la preuve en est dans l'importance qu'y donnent tous les documents du règne, et dans le nombre de ceux qui sont destinés à commémorer spécialement ce fait. Mais ce qui est très-curieux, c'est de trouver huit siècles après, dans l'Apologie adressée par S[t]-Méliton à Marc-Aurèle, la trace d'une légende sur la captivité de la déesse, que le Père de l'Eglise, suivant son habitude, présente sous une forme evhémériste : « Les Élamites adorèrent *Nani*, fille du roi d'Elam. Les ennemis l'ayant » faite prisonnière, son père lui fit élever une statue et un temple à Suse, » forteresse qui est dans le pays d'Elam. » *Spicileg. Solesm.* t. II, p. XLIII ; Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér. t. XXIII, 2[e] part., p. 322 et suiv.

*qua*, p. 362 et suiv.; Awdall, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, t. V, p. 266 et suiv. Le même personnage se retrouve encore dans la religion antique de la Phrygie, si essentiellement aryenne au moins par tous les noms qui figurent dans ses mythes; c'est Nanna, la mère d'Atys : (Arnob., *Adv. gent.* V. 6; voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 96.)

L'apparition de ce nom de *Nana*, étranger au vieux fond des deux langues primitives de la Babylonie, à l'accadien touranien et à l'assyrien sémitique, mais provenant d'une autre source, ne doit pas nous surprendre outre mesure, car ce n'est pas un fait isolé. En laissant de côté la question de la parenté des noms d'*Aššur* et d'*Asura*, spéciale à l'Assyrie, à Babylone même nous voyons apparaître parmi les noms divins quelques appellations dont l'origine aryenne est manifeste, qui révèlent par conséquent un contact et une influence exercée à une certaine époque par des populations de la race des Aryas. Sir Henri Rawlinson a mis ce fait curieux en pleine lumière (*Journal of the Royal Asiatic Society*, new ser. t. I, p. 230 et suiv.). Mais nous ne pouvons croire avec lui qu'il remonte aux temps les plus anciens, à la première période accadienne, qu'il révèle une certaine parenté d'origine entre l'accadien et l'état primitif des idiomes aryens, ou qu'il faille le rattacher historiquement à l'antique invasion des Mèdes à Babylone, signalée dans les fragments de Bérose (*ap.* Euseb. *Chron. Armen.* p. 18, ed. Mai) et à laquelle certaines traditions donnent Zoroastre pour chef. (Syncell. p. 78 c.) Nous pensons, au contraire, que l'introduction de ces noms divins d'origine aryenne, qui gardent toujours, sauf celui de *Nana*, le caractère d'épithètes secondaires et mystérieuses, non admises dans le culte public et extérieur, a dû être relativement récente ; car

nous ne les voyons apparaître que dans les copies des tablettes mythologiques et astrologiques faites au VIII[e] et au VII[e] siècles, et cela comme gloses ajoutées par les scribes, expliquant des expressions obscures, pour la plupart idéographiques, de l'ancien texte. Quoiqu'il en soit, du reste, de cette question d'époque, le fait en lui-même est certain. Il n'y a pas moyen d'en douter quand nous lisons dans une liste des titres du dieu-Soleil, provenant de la bibliothèque d'*Aśśur-bani-pal*, le nom de *Mitra* comme glose explicative du surnom accadien *Paśul* (W. A. I. III, 69, 5, l. 63). Les gloses de la tablette où les dieux sont énumérés avec leurs qualifications astrologiques (W. A. I. II, 48) contiennent plusieurs noms de ce genre parfaitement caractérisés, au milieu d'autres dont la physionomie est purement accadienne ou touranienne, comme *Ubiśaga* pour *Bel*, *Mermiri* pour *Bin*, *Gudibir* pour *Marduk*, *Gingira* pour *Iśtar* et *Gaśmu* pour *Zarpanit*. Un des plus clairement aryens dans cette tablette est l'épithète d'*Anu*, *Śuśru*, dans laquelle sir Henri Rawlinson a déjà reconnu avec certitude le *Suçravas* vêdique (celui qui entend bien, qui exauce), identique au *Huçrava* du Zend-Avesta. (Voy. Burnouf, *Mémoire sur les inscriptions cunéiformes de Hamadan*, p. 174.) On remarquera que *Suśru* est à *Suçravas* ct *Huçrava* comme *Aśśur* à *Asura* et *Ahura*. Quant à *Śamaś*, le dieu-Soleil, il est appelé dans la même série de gloses *Biśeba*, (un autre exemple dans W. A. I. III, 69, 5, l. 67) et là encore le rapprochement est frappant avec le sanscrit *Vivasvan*, surnom du dieu *Surya*, qui appartient aussi au plus vieux fond des traditions aryaques, puisque nous le retrouvons dans la légende iranienne sous la forme zende *Vivaǵuhâo*, comme nom du père du héros *Yimô-Khschaêtô*. En revanche, nous n'admettons pas l'identification que propose sir Henry

Rawlinson entre *Damugu*, surnom de *Śin*, et le *Soma* vêdique, *Haoma* zend, considéré comme un dieu lunaire. Sans doute le *h* initial du zend se transforme quelquefois en un *d*; mais comme tous les noms aryens que nous venons de relever dans la religion babylonienne se rapprochent surtout de la forme sanscrite, *Soma*=*Haoma* s'y présenterait certainement comme *Šuma*. *Damugu* est purement touranien ou accadien et doit être rapproché du mot *danga* ou *damga* « puissant ».

Revenons à notre sujet. Le caractère de triplicité qu'implique la réunion de *Malkit*, *Gula* et *Anunit* comme épouses d'un même dieu, appartient à *Gula* ou *Nana* quand elle figure comme seule compagne du Soleil : c'est alors une déesse triforme. Ainsi l'inscription de *Nabu-kudurri-uṣur*, dite de la Compagnie des Indes, nous apprend (col. 4, l. 52-56) qu'elle avait à Borsippa trois sanctuaires à la fois, réunis dans une même enceinte, le Grand temple, le Temple de la vie et le Temple de l'âme vivante (W. A. I. I, 55). Cette triplicité d'aspect, comme celle d'Hécate chez les Grecs, est certainement en rapport avec les phases de la lune croissante, pleine et décroissante, et établit chez *Gula* ou *Nana* le caractère lunaire que l'on a constaté chez la grande déesse de l'Elymaïs. (Voy. Gerhard, *Persische Artemis*, dans l'*Archæologische Zeitung*, 1854, p. 177-188). Au reste, dans l'esprit des religions asiatiques, l'épouse du dieu Soleil doit être une déesse lunaire. (Voy. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 56 et suiv.; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. III, p. 131.)

La tablette n° 220 de la collection photographique, donne encore une autre épouse à *Šamaś*; c'est *Lila*. Nous n'hésitons pas y voir la nuit, ליל ou לילה. Le mot lui-même, sous la forme *lilatuv*, à l'état emphatique, se trouve

à plusieurs reprises dans les tablettes grammaticales (W. A. I. II, 32, 1, l. 19; 25, 1, l. 25), et une fois il est expliqué par *saχar yumi,* « l'obscurité du jour complet, » ce qui prouve que le mot *yumu* désignait le nycthémère. Grâce à l'habitude juive de considérer tous les dieux des peuples voisins comme des démons, לילית devient dans Isaïe (XXXIV, 14) une sorte de Lamie. Les rabbins kabbalistes ont forgé tout une légende d'après laquelle ce démon femelle s'introduit auprès d'Adam et s'unit à lui : Buxtorf, *Lexicon talmudicum*, p. 1140; Eisenmenger, *Entdeckt. Judenth.* t. II, p. 413 et suiv. Voyez, du reste, sur toutes ces traditions, Gesenius, *Commentar ueber den Iesaia*, t. I, p. 916 et suiv.

La Lune et le Soleil, avec les dieux des planètes, sont bien évidemment « les dieux cinq et deux » dont il est question dans l'invocation du début du grand monolithe de Nimroud (l. 2: W. A. I. I, 17). Les dieux des cinq planètes sont *Adar* (Saturne), *Marduk* (Jupiter), *Nirgal* (Mars), *Iśtar* (Vénus) et *Nabu* (Mercure). La tablette des nombres divins recommençant pour eux une nouvelle échelle descendante autre que celle des deux triades supérieures, mais toujours inférieure à 60, nombre de *Anu*, les classe ainsi :

| | |
|---|---|
| *Adar Ṣamdan*....... | 50 |
| *Marduk*........... | ? |
| *Iśtar*............. | 15 |
| *Nirgal*............ | 12 |
| *Nabu*............. | 10 |

N'était l'interversion, jusqu'à présent inexplicable, entre les planètes de Mars et de Vénus, entre *Nirgal* et *Iśtar*, on serait tenté de croire que ces chiffres représentent l'idée que se faisaient les astronomes religieux de la Chaldée de

la distance des planètes à la terre considérée comme point central de l'univers. Dans cette hypothèse *Anu* représenterait le ciel des étoiles fixes et le nombre 60 la distance de ce ciel à la terre, considérée, suivant le système de numération des Babyloniens, comme une unité divisée en 60 parties égales. La distance de Saturne à la terre aurait été comptée comme occupant 50 de ces parties, tandis que celle de Mercure à la terre en occuperait seulement 10.

Cependant il est à remarquer que Diodore de Sicile (II, 30) donne comme chaldéenne une autre ordonnance des planètes, laquelle est en sens inverse : Mars, Vénus, Mercure, Jupiter, Saturne. De plus les tablettes astrologiques, toutes les fois qu'elles énumèrent les planètes (W. A. I. II, 48, col. 1, l. 50-54; III, 57, 6) le font dans l'ordre suivant: Mars, Vénus, Jupiter, Saturne, Mercure. Le nom générique de « planète » est ***lubat*** ou ***kakkab lubat***, « astre brillant, » de la racine לבה. Leurs noms particuliers, comme astres, sont, d'après les tablettes astrologiques : *Alap śamaś* = Saturne; ***Ruś*** = Jupiter; ***Aśbat*** = Vénus; ***Śulpa-śadu*** = Mars; ***Nivit-anu*** = Mercure. Un document (W. A. I. II, 48, col. 1, l. 50-54) y donne les synonymes suivants : ***Bibbu*** = Saturne; ***Luśi*** = Jupiter; ***Zibzik*** = Vénus; ***Dapinu*** = Mercure. Ceux-ci sont manifestement accadiens et les précédents assyriens. Dans les tablettes astrologiques les planètes sont indifféremment désignées par leur nom sidéral ou par le nom du dieu qui y préside: voy. W. A. I. III, 59, 3, où, en exposant les augures de la position de Jupiter, les deux expressions ***Ruś*** et ***Marduk*** s'échangent constamment.

Nous avons déjà parlé de ***Marduk*** assez longuement dans les pages qui précèdent, mais surtout de son rôle dans le culte particulier de Babylone, où il se confond avec ***Bel***. Comme dieu sidéral, son rôle est important, car il pré-

side à la plus grosse et à la plus brillante des planètes. Ses noms idéographiques sont « le dieu qui mesure la marche du soleil » et « le dieu des légions (stellaires). » Son appellation accadienne était *Barbar* (B. 146, l. 24; W. A. I, II, 66, 2, l. 1, voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 119), qu'une tablette (W. A. I. II, 48, col. 3, l. 26) explique en assyrien par *qiššu ša musare*, « qui rassemble par le lien. » Cette appellation est fréquemment employée dans les textes magiques, et elle nous fournit un curieux exemple de la transformation des noms des divinités babyloniennes et phéniciennes en noms de démons chez les Juifs, et d'après eux chez les premiers chrétiens. On sait que de nombreux faits du même genre ont été déjà signalés. Dans les formules magiques de la feuille d'argent d'origine juive qui est entrée au Louvre avec la collection Campana les démons serpentiformes sont appelés Βάρβαρ. (Voy. Frœhner, *Bullet. de la Soc. des Antiquaires de Normandie*, t. VII, p. 217; Kraus, *Uber ein angeblich basilidianisches Amulet*, p. 5.) Le curieux exorcisme du VIᵉ siècle en latin vulgaire découvert récemment à Traou en Dalmatie (*Viestnik narodnoga zemaljskoga muzeja u Zagrebu*, 1871, p. 147-153 et 228-230; De' Rossi, *Bulletino di Archéologia cristana*, 1871, fasc. 1, p. 39) commence ainsi : *In nomine domini Jesu Cristi denontio tibi inmondissime spirete tartaruce, quem angelus Gabriel de catenis igneis religav[it] qui habet decemilia Barbar.*

Quant au dieu *Adar*, nous devons avant tout justifier le nom que nous lui donnons, que nous avons employé déjà dans la troisième édition de notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient* et qui est aussi maintenant admis par M. Oppert. On a lu en effet depuis les premiers temps des découvertes le nom de ce dieu *Ninip*, et la plupart des assyriologues restent encore fidèles à cette lecture. L'appellation la plus

ordinaire et la plus complète du dieu est 𒀭𒎏𒅁 dont les deux éléments, après le déterminatif de l'idée de « dieu », pris phonétiquement, peuvent se lire en effet *nin-ip*. Mais il nous est impossible de regarder ce nom comme écrit par les procédés du pur phonétisme. Suivant les habitudes rigoureuses de l'orthographe cunéiforme pour les mots et les noms propres de la langue nationale (voy. Ménant, *Syllabaire assyrien*, t. I, p. 53), *Ninip* aurait été écrit *ni-ni-ip* ou *ni-nip*, mais *nin-ip* serait « un barbarisme « impossible », comme *an-ak-u* pour *a-na-ku*. De plus, on rencontre quelquefois dans les textes la forme 𒀭𒎏 qui prouve que le premier signe sufisait à lui seul pour peindre le nom tout entier; d'où il résulte que l'orthographe plus complète se compose, non de deux phonétiques, mais d'un idéogramme suivi d'un complément phonétique. Il faut donc le transcrire, au lieu de *nin-ip* ou de *nin-dar* — le second caractère étant polyphone — *X-ip* ou *X-dar*. Ceci étant, nous remarquerons que la mention d'un dieu *Ninip* qu'on avait cru relever dans le Talmud de Babylone (*Yoma*, 10 a) est impossible à admettre. Quand le texte talmudique dit כלנה זו נפר נינפי, il n'indique pas que la Kalneh de la Bible « est Niffer du dieu Ninip », d'autant plus que le dieu local de *Nipur* n'était pas le prétendu *Ninip*, notre *Adar*, mais bien *Bel-Dagan*; le passage signifie que Niffer ou *Nipur*, au moment de la rédaction du Talmud, portait aussi le nom grec de Νύμφη, très-exactement reproduit en נינפי. (Voy. Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 346.) Dès lors comment hésiter entre un soi-disant *Ninip*, dont il n'est réellement question nulle part et qui correspondrait à la lecture *X-ip*, et la lecture *X-dar*, qui fournit si naturellement le nom de *Adar*, que la Bible donne d'une manière formelle comme celui d'une divinité babylonienne (II Reg. XVII, 31)?

On adorait aussi *Adar* en Syrie, car la forme *Bin-idri* donnée au nom du roi prédécesseur de Hazaël dans les inscriptions de *Šalmanu-ašir* IV (voy. Oppert, *Histoire des Empires de Chaldée et d'Assyrie*, p. III) prouve que ce sont les Septante qui ont eu raison d'écrire υἱὸς Ἄδερ là où le texte hébraïque porte בן־הדד. (I. Reg. XV. 20; XX; 1, II Reg. VI, 24; VIII, 7; II Chron. XVI, 2.) Nous avons des monnaies d'un dynaste vassal des Achéménides, qui paraît avoir régné à Hiérapolis de Syrie ou Bambyce dans le IV$^{e}$ siècle avant l'ère chrétienne (Waddington, *Mélanges de numismatique*, t. I, p. 90-94; pl. VII, n$^{os}$ 1 et 2); son nom, en caractères araméens, peut être lu également עבד־הדר et עבד־הדד et c'est la seconde lecture que M. Waddington a adoptée. Mais il faut de toute nécessité se ranger à la première, en présence du fragment de la version syriaque de l'Apologie adressée à Marc Aurèle par St-Méliton (*Spicilegium Solesmense*, t. II, p. XLIII, Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér. t. XXIII, 2$^{e}$ part. p. 324) où le dieu principal de Mabug ou Hiérapolis est appelé *Hadron*; c'était donc הדר et non הדד qui était adoré dans ce sanctuaire fameux avec עתרעת. Tout ceci doit conduire à préférer la leçon des Chroniques הדרעזר (I Chron. XIX, 16 et 19) à celle du livre de Samuel הדדעזר (II Sam. VIII, 3 et suiv.) pour le nom du roi de Syrie que vainquit David, bien que Nicolas de Damas (fragm. 31, ed. C. Müller), qui pourtant avait pu consulter des chroniques de son pays, l'appelle Ἄδαδος, comme du reste le *Ben-Hadar* contemporain d'Achab.

Ajoutons que le nom de *Adar* paraît avoir signifié originairement « le feu » (voy. Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 340 et suiv., p. 410) et que le caractère igné de ce dieu ressort aussi de la manière la plus précise de ce que le livre des Rois dit des cérémonies de son culte. Or, ceci

coïncide parfaitement avec certaines épithètes du prétendu *Ninip*, telles que celle de « dieu qui illumine les nations comme le soleil » et de « lumière des dieux, » ainsi qu'avec l'emploi tout à fait significatif que fait l'écriture assyrienne d'une des formes idéographiques de son nom, jointe à l'idéogramme de « bois, » pour représenter la notion de « feu » : voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 116.

*Adar* est désigné, aussi souvent que par ce nom, par deux appellations qui à l'origine étaient des épithètes, mais qui ont fini par devenir de véritables noms, et qui se représentent toujours dans les textes au moyen d'idéogrammes ou d'allophones. Le premier, employé peut-être encore plus souvent qu'*Adar*, appartient à la langue assyrienne; c'est *Ṣamdan*, « le puissant, » (équivalent accadien *Bar*, qui, par la réunion avec la forme assyrienne, *Bar-Ṣamdan*, donne le Παρσώνδης de Ctésias et de Nicolas de Damas) appellation dont nous aurons à nous occuper spécialement dans le commentaire du fragm. 4. Le second, plus rare, est accadien; c'est *Uraš*, qui, d'après le signe idéographique affecté à sa représentation (voy. Rawlinson, *Journal of the Royal Asiatic Society*, new, ser. t. I, p. 230), semble avoir signifié le « générateur. »

Bien que sa planète ait reçu des Grecs le nom de Saturne, *Adar-Ṣamdan* est en réalité l'Hercule assyrien, ce dieu auquel Raoul Rochette a consacré un important mémoire d'archéologie comparée dont les principales parties subsistent encore, malgré des erreurs de détail et malgré les éléments nouveaux que le déchiffrement des textes cunéiformes est venu apporter depuis lors à la question : *Mém. de l'Acad des Inscr.* nouv, sér. t. XVII, 2e partie. Nous devons laisser de côté aujourd'hui, pour ne pas nous

laisser aller à de trop longues digressions, et réserver pour une autre étude, qui trouvera place dans nos *Lettres assyiologiques*, tout ce qui a trait au caractère de dieu igné de l'Hercule assyrien, si bien mis en lumière par Rochette, et aux cérémonies, si directement en rapport avec son nom de *Adar*, où on le brûlait sur un bûcher, cérémonies qui ont été la source de la légende de Sardanapale. Elles prouvent qu'originairement il avait été un dieu solaire, avant la systématisation définitive de la religion babylonienne, qui lui avait fait prendre place dans le groupe des divinités planétaires.

Aucun dieu n'était plus constamment et plus généralement adoré que *Adar*, surtout par les Assyriens; car il joue un beaucoup moins grand rôle dans les textes de Babylone. Ses qualifications, ses épithètes sont extrêmement variées (W. A. I. II, 54, 3; III, 67, 1; 68, 2). Une seule tablette lui donne quatre séries de titres différents (W. A. I. II, 57). Les principaux sont « le terrible, le seigneur » des braves, le maître de la force, le destructeur des en- » nemis, celui qui réduit les désobéissants, l'exterminateur » des rebelles, le seigneur du fer. » C'est lui qu'il faut reconnaître dans les magnifiques colosses du Musée du Louvre, où l'on voit un dieu à l'aspect terrible, étouffant sous son bras un lion figuré tout petit par rapport à lui : Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 41 et 47. C'est aussi lui, comme l'a très-bien vu Rochette, que l'on doit nommer le plus souvent comme le dieu qui sur les cylindres combat les monstres ténébreux. Tacite (*Annal.* XII, 13) donne les plus curieux détails sur le culte qu'on lui rendait au mont Sambulos, dans le voisinage de Ninive : *Interea Gotarzes, apud montem, cui nomen Sambulos, vota diis loci suscipiebat, præcipua religione Herculi, qui, tempore stato, per quietem monet sacerdotes, ut templum juxta*

*equos venatui adornatos sistant. Equi ubi pharetras telis onustas accepere per saltus vagi, nocte denique vacuis pharetris multo cum anhelitu redeunt.* Après ces renseignements, nous ne pouvons pas hésiter à voir la chasse d'*Adar* sur le mont Sambulos dans la représentation d'un cylindre où l'on voit un dieu à cheval poursuivant des cerfs et des bouquetins (Cullimore, *Oriental cylinders*, n° 21 ; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXIX, n° 5). Le caractère divin du chasseur n'est pas ici douteux, puisqu'un personnage le contemple en adoration, et que dans le champ de la pierre sont répartis un grand nombre de symboles sacrés, l'emblême d'*Aššur*, le soleil et la lune, les globes des cinq planètes, les sept étoiles de la Grande-Ourse, et enfin le foudre de *Bin*. Dans d'autres cas on peut hésiter, quand un chasseur semblable, également monté à cheval, attaque un lion : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXV, n° 11 ; poursuit un cerf : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XLII, n° 1 ; ou un bouquetin : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XLIII, n° 8. Il serait possible, en effet, que l'on eut dans ces derniers cas affaire à un simple épisode des chasses royales, si souvent retracées dans les bas-reliefs assyriens, bien que les sujets des cylindres soient en général religieux, et que dans les scènes de chasse le roi soit toujours en char ou à pied, jamais à cheval. Mais il n'y a plus place au doute quand nous voyons un astre, marque caractéristique du dieu planétaire, surmonter la tête du chasseur coiffé de la tiare royale et monté sur un char : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXIX, n° 4. Le témoignage de Tacite nous conduit même, comme R. Rochette (*Mém. cit.* p. 188), à discerner l'Hercule assyrien ou *Adar*, comme dieu chasseur, dans le personnage divin qu'offrent plusieurs cylindres, vêtu et coiffé en roi, et muni de l'arc et du carquois : Cullimore, *Oriental cylinders*, n°s 19 et 28 ; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXIX,

n° 6; XXX, n° 7; XXXV, n° 9; LIV A, n°s 7, 10 et 11. Un globe ou un astre surmonte toujours dans ce cas la tête du dieu de la planète Saturne. Ce qui confirme encore une telle attribution, c'est que la même figure est un type habituel sur les monnaies de Tarse (*Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér. t. XVII, 2e part. pl. IV, n°s 1-7), ville que la légende disait fondée par Sandan, c'est-à-dire *Ṣamdan* (Ammian. XIV, 8) ou par Hercule (Dio Chrysost. *Orat.* XXXIII; t. II, p. 1 et 23 ed. Reiske). *Adar*, avec le surnom *malik*, « roi, » est le אדרמלך que la Bible cite comme un des grands dieux de la ville de Sippara : II Reg. XVII, 31. Parmi les métaux, le fer lui est spécialement consacré, comme l'indique son titre de *śar parzalli*, « roi du fer, » que nous citions tout à l'heure. Aussi le groupe idéographique complexe représentant son appellation de *Ṣamdan* est-il souvent employé dans les textes pour noter l'expression de « fer ». Voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 116.

En général les dieux des planètes ne sont que des formes, des manifestations secondes des dieux de l'ordre supérieur. Tel est le rapport entre *Adar-Ṣamdan* et *Anu*, dont sir Henry Rawlinson a déjà fait remarquer la parenté (*Journal of the Royal Asiatic Society*, new ser. t. I, p. 202 et 230), qui reçoivent beaucoup des mêmes titres et à qui est commune l'appellation accadienne de *Uraś*. Une tablette (W. A. I. III, 69, 1, l. 5) enregistre même *Adar* parmi les noms d'*Anu*. *Adar*, lui aussi, est quelquefois appelé « celui qui habite dans les profondeurs de l'abîme, » et par suite « le dieu de la mer ». (Voy. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 167). Dans la belle invocation à ce dieu qui ouvre l'inscription de la stèle de *Śamśi-Bin* III, il reçoit les qualifications de « premier-né du dieu » des *Añunnaki* — ce dieu est *Anu*, et nous reviendrons

plus loin sur les *Anunnaki*, génies du monde inférieur — « l'ancien (*allalu*) des dieux, absorpteur (*śupt*) invariable, » indicateur du soleil boréal, maître suprême qui chevauche » sur les nuages (*abubi*) » : col. I, l. 7-10, W. A. I. I, 29. De telles épithètes montrent dans tout son jour la parenté du dieu dont nous parlons avec *Anu*, et elles s'accordent avec un de ses titres les plus importants, celui qui entre dans la composition du nom de plusieurs rois, *pal aśar*, « le fils du ciel inférieur » (sur cette signification réelle du mot *aśar* ou *aśru*, opposé au ciel supérieur et visible, voy. Oppert, *Journal asiatique*, octobre-novembre 1865, p. 328). Tout ce côté de la physionomie du dieu *Adar* est un reste de son ancienne nature de dieu solaire, et montre qu'à l'époque où il avait ce caractère, il était la personnification du soleil ténébreux et nocturne, du soleil dans l'hémisphère inférieur. C'est ce qu'indique aussi la nature essentiellement funèbre des cérémonies en l'honneur de l'Hercule assyrien que Rochette a le plus spécialement étudiées, des cérémonies où il figurait comme un dieu qui mourait pour renaître plus tard, qu'on brûlait sur un bûcher et dont on montrait le tombeau. Quand la systématisation astrologique de la religion chaldéo-assyrienne — qui n'est pas un fait primitif, et qui semble inconnue aux inscriptions que nous possédons des rois du premier empire Chaldéen, mais qui est un fait depuis longtemps accompli dans les monuments du XIIe au VIIe siècle av. J. C. où nous pouvons étudier un peu complétement l'ensemble de cette religion — quand cette systématisation détrôna *Adar-Ṣamdan* du rang de personnification solaire pour en faire un simple dieu des planètes, ce fut sans aucun doute sa nature ténébreuse en même temps qu'ignée, son caractère de luminaire de l'abîme, qui lui fit attribuer la plus éloignée des planètes, celle qui semblait toucher au ciel des étoiles fixes et qui

malgré son importance, se distinguait le moins à l'œil nu. Au reste, l'attribution d'un dieu originairement solaire à la planète Saturne, motivée peut-être aussi par une conception astrologique qui nous échappe, est attestée par Diodore de Sicile (II, 30) dans son exposé du système d'astronomie religieuse des Chaldéens, car il dit en parlant de cette planète : « En temps que la plus remar- » quable et celle qui fournit le plus d'augures, ils l'ap- » pellent Soleil, » ἐπιφανέστατον δὲ καὶ πλεῖστα καὶ μέγιστα προσημαίνοντα καλοῦσιν Ἥλιον. C'est pour cela que la même planète est appelée dans le résumé de l'astronomie d'Eudoxe que contient un papyrus du Louvre ὁ τοῦ ἡλίου ἀστὴρ (*Notices et extraits des manuscrits*, t. XVIII, p. 54). Simplicius (*De cœlo*, II. p. 499) et Hygin (*Astron.* II, 42) fournissent aussi la même donnée (voy. Th. H. Martin, *Theonis Smyrn. Platon. liber de astronomia*, p. 88). Nous venons de voir que le nom assyrien de la planète à laquelle présidait *Adar* était en effet *alap šamaš*, « le taureau du « soleil. » Diodore insiste encore dans une autre phrase sur ce caractère d'interprète principal des destinées et de révélateur des secrets des dieux que les Chaldéens attribuaient à la planète Saturne et qui est l'origine du nom de Φαίνων que lui donne le traité astronomique du papyrus du Louvre ; c'est un point de contact de plus entre le dieu de cette planète, *Adar*, et *Anu*, qui révèle aux hommes les secrets de la cosmogonie avec les lois de la religion et de la société.

Le rapport que nous venons de signaler entre *Adar* et *Anu* est aussi celui qui existe entre *Nabu* et *Nisruk*. *Nabu* est également qualifié d' « intelligence suprême, » il est le dieu de l'inspiration prophétique et de l'éloquence, et en même temps celui de l'onction royale, le protecteur spécial des rois et le type qu'ils reproduisent sur la terre

(Voy. Rawlinson, dans le tome Ier de l'Hérodote anglais de son frère, p. 637 et suiv. ; Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 257). Plusieurs tablettes mythologiques énumèrent une partie de ses qualifications (W. A. I. II, 54, 5 ; 60, 2). De même qu'à *Bel*, on lui donne dans les monuments une figure purement humaine, avec la tiare et le costume des rois ; trois paires de cornes rangées l'une au-dessus de l'autre garnissent sa tiare : George Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 179 ; quatre grandes ailes sont souvent attachées à ses épaules : Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 28 ; le sceptre est aussi un de ses attributs habituels, et il est appelé dans les textes « le dieu qui porte le sceptre. » Ailleurs nous le trouvons désigné comme « le dieu de la tiare, *agu* » (W. A. I. III, 66, verso, col. 2, l. 25). Une statuette d'albâtre d'époque très-antique et de travail babylonien, que possède le Musée Britannique et que nous avons publiée (*Revue archéologique*, nouv. sér. t. XVIII, p. 232), représente le même dieu sans aucun attribut, les deux mains sur la poitrine. L'inscription, en caractères hiératiques, gravée sur l'épaule de cette figure, donne au dieu les trois qualifications, chacune exprimée par un idéogramme simple, de dieu « du feu, du nuage et de l'action. » On donne à *Nabu* pour compagne la déesse *Taśmit*, déesse des lettres, que nous avons déjà vu plus haut (au commencement de la note 2) mentionnée avec lui dans la souscription des tablettes de la bibliothèque d'*Aśśur-bani-pal* (voy. encore W. A. I. III, 66. recto, col. 6, l. 40 ; et *Taśmit* seule, recto, col. 4, l. 32). Il est en effet lui-même le dieu des lettres, et, comme l'appelle un document, « celui qui établit l'écriture des tablettes » élémentaires », *banu śiṭri dip śarruti* (W. A. I. II, 60, 2, l. 34 ; sur l'expression *dip śarruti*, voy. W. A. I. II, 2, l. 370). *Nabu* est aussi le dieu « qui surveille les légions

» du ciel et de la terre, » *paqid qiššat šame au irṣit* (W. A. I. I, 51, 1, col. 1, l. 13; et *passim*), c'est-à-dire qui veille, en sa qualité de dieu savant, à la régularité des mouvements des corps sidéraux et des phénomènes terrestres. De là encore un autre nom qui lui est donné, celui de « capitaine de l'univers, » *ṭipsar gimri* (W. A. I. I, 36, l. 49); de là aussi les qualifications de « auguste promoteur » des levers sidéraux, ordonnateur des œuvres de la nature (*niklati*), qui fait succéder au lever du soleil » son coucher, qui compte le temps avec lui, » lesquels lui sont donnés avec beaucoup d'autres dans l'inscription de sa statue découverte à Nimroud (W. A. I. I, 35, 2). Dans ce rôle astronomique il paraît avoir plutôt *Nana* pour compagne (L. 17, l. 15; W. A. I. I, 65, col. 2, l. 23). Un document mythologique (W. A. I. III, 66, recto, col. 5, l. 36) appelle l'épouse de *Nabu Iltuv*, « la déesse élevée, » un autre (W. A. I. II, 59, l. 16) lui donne le nom de *Sakanqinunna*. Ce sont sans doute des surnoms qui désignent l'une ou l'autre des déesses que nous avons mentionnées.

*Ištar* reproduit parmi les dieux des planètes *Anat* et *Belit*, la grande déesse nature, mère de tous les dieux et de tous les êtres. Elle en est la forme active et guerrière, car on l'appelle « la déesse des batailles, la reine des victoires, celle qui conduit au combat les armées, celle » qui juge les exploits de la guerre». (Voy. H. Rawlinson, *Dissert. cit.* p. 634 et suiv.). Aussi est-ce celle qui est représentée sur les cylindres debout sur un lion (de là l'expression d' « *Ištar* aux lions »: W. A. I. III, 66, verso, col. 6, l. 25) ou sur un taureau, la tête coiffée de la tiare que surmonte une étoile, armée de l'arc, du carquois et des flèches: Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XVII, n° 10, XXXVII, n°s 3 et 5; XXXIX, n° 5. Représentée ainsi,

elle fait très-habituellement pendant avec *Adar*, muni des mêmes attributs : Cullimore, *Oriental cylinders*, n° 28; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXIX, n° 6; XXX, n° 7; XXXV, n° 9. Mais *Istar* présente en même temps un aspect moins farouche, car elle est aussi « la déesse heu- » reuse, celle qui préside au bonheur, celle qui réjouit les » hommes. » En effet, toutes les divinités féminines de l'Asie sont des déesses à la double nature, qui ont une face guerrière et une face voluptueuse, souvent séparées sous des noms différents dans le culte extérieur, mais se ramenant toujours à une unité fondamentale. (Voy. Ch. Lenormant et de Witte, *Elite des monuments céramographiques*, t. IV, p. 50.) C'est ce qu'exprime la figure de *Belit* à deux visages opposés que nous voyons sur un cylindre au milieu des dieux célestes : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXIX, n° 1. Cette donnée rappelle la double Minerve, le double Jupiter et le double Neptune de la religion gréco-romaine. (Voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 5 et suiv. ; Gerhard, *Zwei Minerven, achtes Programm zum Berliner Winckelmannsfest*, Berlin, 1848, in-4°; enfin notre *Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne*, t. I, p. 406.) Grâce au double point de vue que nous venons d'indiquer, on distingue en Assyrie deux *Istar*, adorées conjointement dans les mêmes invocations et qui président aux deux quinzaines du mois, d'où une désignation idéographique d'*Istar* fréquemment employée, « la déesse quinze, » de même que *Sin*, qui préside au mois, est appelé « le dieu trente. » Le nom pluriel de la double *Istar*, *Istarâti*, est devenu l'origine de la עשתרת phénicienne, et surtout de עשתרות קרנים qui donnait son nom à une ville du pays de Basan (Genes. XIV, 5). Remarquons en passant que le pluriel *istarâti* s'emploie quelquefois comme une désignation générique signifiant

« les déesses, » *ilâni au iśtarâti aśibuti Aśśur*, « les dieux » et les déesses habitant l'Assyrie » (Fastes de *Śar-yukin*, (I, 176), *ilâni au iśtarâti*, « les dieux et les déesses » (L. 63, l. 35), de même que dans la Bible עשתרות (Jud. II, 13; X, 6; I Sam. VII, 3 et 4; XII, 10; XXXI, 10).

Les deux *Iśtar* étaient celle d'Arbèles et celle de Ninive. La première est appelée aussi *Arbail* (voy. H. Rawlinson, *Journal of the Royal Asiatic Society*, new ser. t. I, p. 192 et suiv.); c'est à elle que fait allusion le prophète Hosée (X, 14) quand il appelle la ville בית־ארבאל. La seconde, d'après les suscriptions araméennes jointes à deux contrats assyriens du Musée Britannique (W. A. I. III, 46, 3 et 6), recevait en même temps le nom de *Aśśat*, « la dame. » On l'appelait aussi *Aśurit*, « l'heureuse, la bonne fortune » (W, A. I. I, 14, l. 86; tablette n° 223 de la collection photographique), nom sur lequel joue *Tuklati-pal-aśar* Ier (Prisme, col. 4, l. 36), *Iśtar aśurite Aralat matiya*, « *Iśtar*, la bonne fortune des temples (sur ce mot, voy. « la note 6 du fragm. 17) de mes pays. » Il faut identifier ce dernier nom au biblique אשרה, quand il est donné comme un nom de déesse (Seule: I Reg. XV, 13; II Chron. XV, 16. Associée à Baal: I Reg. XVIII, 19; II Reg. XXIII, 4) et quand son pluriel אשרות s'emploie pour dire « les déesses » (Jud. III, 7; cf. II, 13). Mais les textes assyriens nous avertissent qu'il ne faut pas établir, comme on l'a fait généralement jusqu'ici, d'assimilation entre ce nom divin et le mot homophone אשרה, si fréquemment employé dans la Bible et que Gesenius (*Thesaur.* p. 162) a prouvé vouloir dire une idole, principalement une idole de bois (Deut. XVI, 21; Jud. VI, 25-30; II Reg. XXIII, 6). La אשרה idole n'est pas une image de la déesse *Aśerah* mais purement et simplement une statue, car nous retrouvons le mot dans les textes cunéiformes en *aśrat*, et une

tablette (W. A. I. II, 38, 2, recto. col. 2) sur laquelle nous reviendrons en détail dans le commentaire du fragm. 20 ne laisse pas de doute sur sa signification de « statue. » *Nabu-kudurri-uṣur* dit : *aśrati il aśtene alakti il erteddi*, « j'ai renouvelé les statues du dieu, j'ai étendu les céré- » monies en l'honneur du dieu. » (Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 1, l. 28 et 29 : W. A. I. I, 53). *Iśtar* d'Arbèles paraît avoir été surtout la déesse guerrière, et *Iśtar* de Ninive, d'après son nom même d'*Aśurit*, la déesse de la volupté. Elle se confond entièrement avec la déesse appelée *Zir-banit*, « la productrice des germes, » et plus souvent *Zarpanit*, d'une racine זרף, correspondant à l'araméen דלף, « dégoutter, » d'où דלפא, *conjunctio venerea* (voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 297), ce qui fait que Δελεφὰτ, donné par Hésychius comme le nom de la Vénus chaldéenne, n'est qu'une forme araméenne pour *Zarpanit*. Cette dernière déesse préside à la reproduction des êtres et aux plaisirs des sens : voy. la la liste de ses qualifications, W. A. I. II, 54, 5. *Zarpanit* est fréqnemment figurée sur les cylindres, nue, toujours de face, les deux mains sur la poitrine : Cullimore, *Oriental cylinders*, nos 13, 27, 31, 35, 50, 94, 125, 129 ; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVI, no 1 ; nos 6 et 9 ; XXX, no 1 ; XXXIV, no 3 ; LIV B, no 13. Elle est aussi représentée, exactement de la même manière, ou, toujours nue, tenant un enfant dans ses bras, dans des statuettes de terre-cuite, qu'on trouve très-fréquemment en Babylonie et en Chaldée : Layard, *Nineveh and its remains*, t. II, chap. 7 ; Loftus, *Travels in Chaldæa and Susiana*, p. 214 ; George Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I. p. 176. Sur un cylindre, *Zarpanit*, ainsi figurée, tient la place d'*Iśtar* au milieu des dieux des cinq planètes, et l'identité des deux déesses est par là bien établie : Lajard, *Culte de Mithra*,

pl. LIII, n° 6. Mais dans la religion locale de Babylone, *Zarpanit* était presque constamment associée comme épouse à *Bel-Marduk*; nous le voyons dans les inscriptions de *Tuklati-pal-ašar* II : L. 17, l. 15; dans celles de *Nabu-kudurri-uṣur* : W. A. I. I, 55 col. 4, l. 16; 65, col. 1, l. 27; enfin dans les tablettes mythologiques du Musée Britannique : W. A. I. II, 54, 5. Elle se confondait alors exactement avec *Belit* considérée comme *Mulidit* ou « génératrice » (sur ce dernier nom, voy. l'inscr. des Barils de Khorsabad, l. 45 de l'édition de M. Oppert, et W. A. I. I, 36, l. 38); aussi est-ce elle qu'Hérodote et les autres écrivains grecs appellent Μύλιττα, quand ils racontent les prostitutions qui avaient lieu en son honneur à Babylone : Herodot. I, 199; Strab. XVI, p. 745; Cf. Baruch, VI, 42; Justin. XVIII, 5. C'est elle aussi qui est la déesse apportée de Babylone à Samarie, et que l'on honorait par les rites infâmes que la Bible (II Reg. XVII, 30) appelle סכות בנות. En sa qualité d'épouse de *Bel-Marduk*, assimilé à Zeus, la *Zarpanit* de Babylone a été appelée par les grecs Héra. Or, nous lisons dans Hésychius : Ἀδὰ, ὑπὸ Βαβυλονίων ἡ Ἥρα. Ceci est une preuve nouvelle de l'identité de *Zirbanit* ou *Zarpanit* avec l'*Ištar* de Ninive, car il est impossible de méconnaître dans Ἀδὰ אתא, équivalent araméen de אשה, « femme, dame, » c'est-à-dire de *Aššat*, l'un des noms de la déesse de Ninive. (Voy. H. Rawlinson, *Journal of the Royal Asiatic Society*, new. ser. t. I, p. 201.) Il faut reconnaître encore la même appellation dans *Ati*, déesse de l'Adiabène, dont parle St-Méliton (*Spicileg. Solesm.* t. II, p. XLIII; Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér. t. XXIII, 2ᵉ part. p. 324). On remarque la version syriaque écrit ce nom עתי, précisément comme dans les suscriptions araméennes des contrats du Musée Britannique (W. A. I. III, 46, 3 et 6) *Aššat* est

rendu par שׂשׁ ; il y a là sans doute une indication précieuse sur la prononciation assyrienne.

Le nom de *Nirgal* est tiré de la racine רגל, « piétiner ; » il exprime les mouvements en apparence rétrogrades de la planète Mars : voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 88, 133 et 324. C'était le dieu tutélaire de la ville de Cutha, que les textes cunéiformes appellent tantôt *Kuti* et tantôt *Tiggaba* : cf. L. 91, l. 82 et L. 15, l. 27 ; le dernier nom est connu dans la géographie classique, Ptolémée l'écrit Διγούα, Pline *Digba* et la Table de Peutinger *Digubis*. Sur le culte de *Nirgal* à Cutha, voy. II Reg. XVII, 30 ; et dans les textes cunéiformes : W. A. I. I, 65, col. 2, l. 36 ; cf. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 218 et suiv. Des témoignages positifs nous apprennent qu'il y était adoré sous la figure d'un lion : W. A. I. II, 60, 1 ; cf. III, 66, recto, col. 6, l. 14. Aussi les lions ailés qui entraient si habituellement dans la décoration symbolique des édifices de l'Assyrie sont-ils appelés des *nirgalli*, mot qui s'échange avec l'expression idéographique : « lions du bien, lions du bon principe » voy. Oppert, *Commentaire de la grande inscription du palais de Khorsabad*, p. 235. Les figures colossales de lions ailés à tête humaine : Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 3, ou à buste d'homme : Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 42, qui remplacent quelquefois les taureaux à tête humaine aux portes des palais assyriens, sont donc des images du dieu *Nirgal*. Et c'est aussi le même personnage qu'il faut reconnaître dans le bas-relief où l'on voit un dieu à tête de lion sur un corps d'homme, tenant à la main une épée : Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 83. *Nirgal* est bien en effet un dieu armé et guerrier, un vrai Mars chaldéo-assyrien ; ses qualifications habituelles sont « le grand héros, le roi des mêlées, le maître des batailles,

« le champion des dieux, » et aussi « le dieu de la chasse » (voy. H. Rawlinson, dans le tome Ier de l'Hérodote anglais de son frère, p. 632). Une tablette énumère la plus grande partie des épithètes de *Nirgal*. (W. A. I. III, 67, 1). Ces titres ressemblent fort à ceux d'*Adar*, et aussi quand les cylindres nous montrent deux dieux semblables et à la physionomie herculéenne, qu'ils aient des cornes et des pieds de taureaux ou une apparence purement humaine, combattant en même temps des taureaux : Cullimore, *Oriental cylinders*, nos 36 et 169; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XIII, no 7; combattant deux lions, Cullimore, *Oriental cylinders*, nos 12 et 41; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XIX, no 6; XXV, no 2; XXXV, no 11; ou combattant l'un un lion, l'autre un taureau : Cullimore, *Oriental cylinders*, nos 34, 97, 105; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XIII, no 4; XV, no 4; XXVIII, no 13; XXXIV, no 12; XXXV, no 8; Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 605; et notre *Catalogue Raifé*, nos 473 et 474; quand on voit, disons-nous, cette double représentation de dieux dompteurs de monstres, l'un est *Adar* et l'autre est *Nirgal*. Cette analogie dans la conception et dans la manière de représenter les deux dieux, est probablement l'origine de la tradition classique d'après laquelle le dieu de la planète Mars aurait été pour les Chaldéens Hercule : Etym. Magn. v. Πυρόεις; Serv. *ad* Virgil. *Æneid.*, VIII, v. 275 et 285; Macrob., *Saturn.* III, 12; Plin. *Hist. nat.* II, 6. La tradition rabbinique, si l'on y ajoutait foi, signalerait encore une autre manière de représenter *Nirgal*, car elle prétend que les Cuthéens établis à Samarie l'adoraient sous la figure d'un coq. (Voy. Selden, *De diis syris*, syntagm. II, c. 8.) Cette tradition n'est peut-être pas complétement à dédaigner, car un cylindre nous montre précisément un coq placé comme attribut à côté du dieu qui, armé de la harpé,

combat un taureau (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XIII, n° 3.) Un autre offre la figure d'un dieu à pieds et queue de coq : Cullimore, *Oriental cylinders*, n° 147; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXIX, n° 2. *Nirgal* était encore adoré dans le I<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne par les rois de la Characène, qui formaient d'après lui leurs noms d' Ἀβέννηρ-γλος et Ἀδίννεργλος : Waddington, *Mélanges de numismatique*, t. II, p. 91-98.

Les textes donnent pour compagne à *Nirgal* une déesse dont le nom semble devoir être lu *Laz* : W. A. I. I, 65, col. 2, l. 36; III, 66, recto, col. 6, l. 41 ; verso, col. 1, l. 4. Cependant il serait possible que ce dernier nom se composât d'un caractère pris idéographiquement et du complément phonétique *az*. (Voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 219.) Dans ce cas, on pourrait soupçonner qu'il recèle l'appellation de נבחז, que la Bible cite en même temps que celle de נרגל : II Reg. XVII, 31. Le souvenir de ce nom cité par les Livres Saints ne s'est pas perdu chez les Sabiens ou Mendaïtes, dont les écrits sacrés parlent de *Nebaz*, regardé comme un dieu infernal, un seigneur des ténèbres, (Norberg, *Codex Nasaræus*, t. II, p. 50; t. III, p. 172); et c'est précisément une transformation semblable qu'a subi chez eux *Nirgal*, devenu un personnage infernal et destructeur; « les anges furieux de « *Nerig*, » (Norberg, *Cod. Nasar*, t. I. p. 112), sont les ministres de la mort et jouent le rôle de vrais démons. Dans le commentaire du fragm. 20 nous aurons à revenir sur une divinité du nom de *Namχaz*, qui doit-être le נבחז de la Bible et qu'il faudrait identifier avec *La-az*, si la conjecture que nous émettons sur ce dernier personnage, après M. Oppert, se trouvait vérifiée.

Les curieux sectaires du bas Euphrate, ainsi qu'on peut le voir par l'*Onomasticon* du livre d'Adam, tel que l'a

dressé Norberg, donnent aux planètes les noms de *Kivan*, *Bel*, *Nerig*, *Astro* et *Nabo*. La tradition babylonienne, on le voit, s'est très-exactement conservée chez eux, sauf en ce qui concerne le premier nom, qu'on n'a pas encore trouvé sur les monuments cunéiformes, tandis qu'il se lit dans la Bible : Amos, V, 26. Encore croyons-nous qu'il faut chercher une origine babylonienne à *Kivan*, et que ce nom se rapporte au rôle d'interprète principal des destinées attribué à la planète Saturne. Nous y voyons l'assyrien *kayan*, « réel, véritable, effectif. » Or, précisément l'idéogramme de ce mot forme un des titres du dieu *Adar*, dans une tablette mythologique (W. A. I. II, 57, l. 52), uni au chiffre 50, qui lui appartient et que nous avons plus haut cherché à expliquer. Le titre est à lire : *Xamśa kayan*, « le cinquante véritable, » c'est-à-dire le dieu dont l'astre est le plus éloigné de la terre et le plus fatidique. Saint Ephrem (T. II, p. 458) parle aussi de « *Kevan*, qui mange ses enfants » comme adoré par les Syriens payens de son temps. (Voy. Gesenius, *Commentar ueber den Iesaia*, t. II, p. 334.) Les lexicographes arabes, à commencer par le Qamoûs, donnent aussi *Keiwân* comme un des noms de la planète Saturne.

Avec les dieux des cinq planètes (1) se clôt la série des douze dieux qui constituaient le véritable Olympe chaldéo-assyrien, l'ordre supérieur de la hiérarchie divine, ceux que Diodore de Sicile (II, 30), en exposant très-exacte-

(1) La série de leurs noms accadiens, parallèle à celle de leurs noms assyriens, s'établit ainsi :

| NOMS ASSYRIENS. | NOMS ACCADIENS. |
|---|---|
| *Adar-Ṣamdan* | *Bar.* |
| *Marduk* | *Barbar.* |
| *Is'tar.* | *S'urdis'.* |
| *Nirgal.* | *S'ak.* |
| *Nabu.* | *Paku.* |

ment le système astronomico-théologique des Chaldéens, appelle « maîtres » ou « seigneurs des dieux, » κύριοι θεῶν, et qu'il dit avoir présidé aux douze mois de l'année et aux douze signes du zodiaque. (Voy. plus loin la note 17 du fragm. 9.) Ce sont ceux qui presque seuls sont nommés dans les inscriptions comme étant l'objet du culte public et officiel, et dont les appellations entrent dans la composition de la plupart des noms propres. Cependant, au-dessous de ces grands dieux, la théologie et la mythologie de Babylone et de l'Assyrie admettait tout un peuple de dieux secondaires, représentant un ordre inférieur d'émanation. Ce sont des divinités de ce genre que le récit cosmogonique de Bérose introduit aux côtés de *Bel*, exécutant ses ordres et l'aidant dans son œuvre de démiurge. Les tablettes mythologiques et astrologiques fournissent un grand nombre de noms divins qu'il faut rapporter à cette classe. On doit surtout étudier à ce point de vue celles qui contiennent des généalogies de dieux (W. A. I. III, 69, 3), et encore plus le précieux fragment d'un texte où étaient énumérées, temple par temple, les divinités synthrones des grands dieux dans les principaux sanctuaires de la Babylonie et de l'Assyrie (W. A. I. III, 66).

Sans doute beaucoup des noms fournis par ces documents comme ceux de personnages séparés se retrouvent sur les autres tablettes mythologiques comme des qualifications des grands dieux. Le culte populaire leur donnait seul une existence distincte, tandis que dans le système général et scientifique de la religion ils n'étaient considérés que comme des formes diverses d'une même divinité. Ainsi pour nous borner à quelques exemples, *Zagar* (W. A. I. III, 66, recto, col. 6, l. 45; verso, col. 1, l. 5; 69, 3, l. 79) est formellement donné comme une forme de *Adar* (W. A. I. II, 57, l. 70); il en est de même (W. A. I. II, 57, l. 74) de *Ninruṣi*

(W. A. I. II, 62, 2, l. 44; III, 66, verso, col. 6, l. 3 et 12), sur lequel nous reviendrons dans la note 2 du fragm. 19. Quand nous trouvons les deux appellations correspondantes, l'une accadienne *Nin-tila* (W. A. I. III, 66, verso col. 4, l. 4), l'autre assyrienne *Belit-balaṭi* (W. A. I. III, 66, verso, col. 2, l. 7) « la Dame de la vie, » il est bien évident que c'était originairement et essentiellement un surnom, qui peut avoir également bien appartenu à *Belit* et à *Gula*. « La Dame d'Akkad, » adorée comme un personnage distinct (W. A. I. III, 66, recto, col. 3, l. 24; verso, col. 5, l. 27), est aussi certainement une forme secondaire, une qualification d'une des grandes déesses.

Mais il est aussi quelques-uns des dieux de second ordre qui figurent toujours à titre de personnages d'un caractère nettement individuel, ayant un rôle d'une certaine importance. Nous en signalerons ici plusieurs :

*Šeraχ* (voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 89), à qui l'inscription des Barils de Khorsabad (l. 41 de l'édition de M. Oppert) semble donner un rôle agricole; il faut en rapprocher le Σέραχος de Cypre (Hesych. v. Αῶος) et l'ancien dieu arabe *Šeraq* cité par le Qamoûs;

*Guzalu* (W. A. I. III, 66, recto, col. 3, l. 3), dont il serait difficile de dire rien de précis;

*Manu*, « le grand » (W. A. I. III, 66, recto, col. 3, l. 2) qui est certainement le même que le מני, dieu du sort (de la racine מנה), associé à גד, « la Fortune, » dont quelques-uns des Hébreux avaient adopté le culte dans la captivité de Babylone (Is. LXV, 11);

*Bel-aura*, le seigneur du feu (אור), qui avait un temple dans *Al-Aššur* avec son épouse, la déesse *Binte* (W. A. I. I, 14, l. 87); c'est peut-être une forme de *Adar*;

*Bau* (W. A. I. II, 62, 2, l. 45; III, 66, verso, col. 2, l. 8),

qui est évidemment le chaos, בהו, de la Bible (Genes. I, 2; Is. xxxiv, 11; Ser. iv, 23), personnifié aussi sous le nom de Βαὰυ dans la cosmogonie de Sanchoniathon (p. 14, ed. Orelli); « Ce mot, dit M. Renan (*Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér., t. xxiii, 2e part. p. 257), se retrouve dans le *Ialdebaoth* (ילד בהו) des Gnostiques et peut-être dans leur βυθός. » (Voy. Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 145, 279-280, 555-556, 589; Guigniant, *Religions de l'antiquité*, t. II, 3e part. p. 862.) Βαὰυ, chez Sanchoniathon, est une divinité féminine; on serait tenté d'abord de croire qu'il en était de même chez les Babyloniens, cependant une tablette mythologique (W. A. I. ii, 57, l. 72); assimile formellement *Bau* à *Adar*;

*Uśu* (W. A. I. iii, 66, recto, col. 1, l. 15 et 25), qui correspond au Οὔσωος de Sanchoniathon (p. 18, ed. Orelli), dont le nom a été plus tard altéré en Οὔσωρος par Eusèbe (*De laud. Constantin.* 13, p. 471, ed. Heinichen; *Theophan.* II, 12); les récits phéniciens de Sanchoniathon rapportent à l'occasion d'Οὔσωος un mythe essentiellement localisé dans l'île de Tyr; c'est donc sans aucun doute du dieu ainsi nommé que vient l'appellation de *Uśu* par laquelle Tyr est quelquefois désignée dans les inscriptions historiques des rois d'Assyrie (W. A. I. i, 38, l. 40; iii, 25, l. 98; voy. Norris, *Assyrian Dictionary*, t. I, p. 299); ceci prouve que si, comme l'ont pensé Movers (*Die Phœnizier*, t. I, p. 293 et suiv.), M. Ewald *Abhandlung ueber die phœnikischen Ansichten von der Weltschœpfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniathon's*, p. 44 et suiv.) et M. Bunsen (*Ægyptens Stelle*, t. V, p. 289 et suiv.), et comme il paraît difficile ne ne pas l'admettre, un rapprochement est à établir entre l'Οὔσωος phénicien et le עשו de la Bible (Genes. xxv, 25), il s'agit bien dans Sanchoniaton d'un vrai dieu phénicien, de date ancienne et exis-

tant également à Babylone, (1) et non d'un personnage introduit à une époque tardive, sous l'influence des livres juifs, ainsi que M. Renan tendait à le croire (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér. t. XXIII, 2ᵉ part. p. 262-366); au reste, certains traités rabbiniques appellent formellement Esaü « un dieu étranger, » אל נכר (*Yalkut Ruberi gadol*, fol. 62, col. 2), l'assimilent à un démon nommé *Samael*, עשו שהוא סמאל (*Megilla Amykla*, fol. 165), הואא עשו סמאל (*Yalkut Ruberi*, fol. 33), « Esaü qui est Samaël, » ou bien à la planète Mars (voy. Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, t. I, p. 624, 647 et 825; Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 397);

*S̆abi* (W. A. I. III, 66, recto, col. 4, l. 13 et 21; col. 6, l. 3; tablette nᵉ 100 de la collection photographique), dieu sidéral et présidant à un groupe heptastérique, sur lequel nous reviendrons dans la note 6 du fragm. 17;

*As̆munu*, dieu bien connu dans la religion phénicienne (Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 527-534), que mentionne une tablette encore inédite et que Strabon (XVI, p. 737)

(1) Un des deux caractères qui représentent dans le cunéiforme assyrien le son vocal *u*, celui dont la valeur idéographique est « mesure, » est polyphone et se lit également *s'am*. Quand le nom du Dieu *Us'u* est écrit avec ce signe pour initiale il demeure douteux, car il pou se lire également *Sams'u*, et l'on a des exemples de cette orthographe pour le mot *S'amas'*, « soleil ». (Voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I. p. 300.) Mais le doute n'est plus possible dans l'inscription d'un petit cylindre babylonien de travail assez médiocre, en hématite, que nous avons vu dans la collection de feu M. Lysimaque Kaftandjioglou Tavernier, qui l'avait rapporté de Bagdad, où il avait été agent consulaire de France. Le cylindre, dont nous possédons une empreinte, offre le sujet si fréquemment reproduit de l'adoration à *Bel*, assis sur son trône. L'inscription est :

*Nabu-is'kun*
*bal Nabu-dan.*
*zikar Us'u.*

« *Nabu-is'kun*, fils de *Nabu-dan*, adorateur du Dieu *Us'u*.

Le nom de dieu y a pour initiale l'autre signe de *u* ⟨ dont la valeur ne peut pas laisser place au doute.

signale dans le culte local d'Arbèles, en l'appelant Ἀθμονεύς;

*Kimmut*, le dieu de la constellation du Serpent (voy. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 154) ou plutôt des Pléiades, le כימה de la Bible (Job, IX, 9; XXXVIII, 31; Amos, V,8);

*Martu* (W. A. I. I, 14, l. 87; II, 56, l. 41 et 42; III, 66, recto, col. 3, l. 12), « l'Occident, » fils d'*Anu* (G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 147), qu'il faut peut-être rapprocher de Κολπία, le vent d'ouest (Movers, article *Phœnizien* dans l'Encyclopédie de Ersch et Gruber, p. 415; Ewald, *Abhandlung*, p. 40; Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 257), issu du chaos dans Sanchoniathon (p. 14, ed. Orelli);

*Šadu*, « l'Orient. »

La plupart de ces dieux sont astronomiques, *Ašmunu* et *Kimmut* correspondent à des catastérismes bien connus, *Martu* et *Šadu* personnifient deux des points cardinaux; il doit en être de même de la majorité des autres divinités secondaires dont on trouve les noms dans les documents dont nous venons de parler, et les tablettes astrologiques sont là pour en faire foi. Malheureusement nous sommes et nous resterons sans doute longtemps, faute de renseignements assez complets, hors d'état de déterminer le rôle de la plupart de ces divinités secondaires dont nous trouvons les noms isolément, ainsi que leur place dans les classes de la hiérarchie céleste.

Du moins Diodore de Sicile (II, 30), dans un passage précieux et bien des fois cité, nous fait connaître les principales de ces classes entre lesquelles le système astronomico-religieux des Chaldéens, adopté en Assyrie, répartissait les personnages divins inférieurs aux douze « grands dieux » ou « seigneurs des dieux. » Les douze signes du zodiaque, nous apprend-il, étaient divisés en trente-six

parties, présidées à leur tour par autant d'étoiles subordonnées aux grandes divinités zodiacales et nommées « dieux conseillers, » θεοὶ βουλαῖοι. « De ces dieux secon-
» daires, la moitié habite au-dessus, l'autre moitié au-des-
» sous de la terre, pour la surveiller; et tous les dix jours
» l'un deux est envoyé en qualité de messager de la ré-
» gion supérieure à l'inférieure; un autre passe de celle-
» ci dans celle-là par un invariable échange. » Ces trente-six dieux étaient les décans, ainsi appelés par ce que chacun d'eux régnait pendant dix jours sur un tiers de signe. Et comme, chaque dixième jour, le tiers d'un signe ou la trente-sixième partie du zodiaque monte au soir sur l'horizon, tandis qu'un autre descend au-dessous, on voit que l'échange signalé n'était autre chose que le fait astronomique résultant du mouvement propre du soleil. Partageant ensuite la sphère céleste entière en dehors du zodiaque, comme ils avaient fait le zodiaque lui-même, les Chaldéens, pour achever leur construction à la fois scientifique et religieuse, distinguaient douze étoiles ou constellations dans la partie boréale du ciel, et douze autres dans la partie australe, disant que celles-là qui se voient sont préposées aux vivants, et que les invisibles sont assignées aux morts, et les appelant « juges de l'univers, » δικασταὶ τῶν ὅλων. Les douze étoiles ou constellations choisies dans l'hémisphère boréal du ciel pour servir de points de départ à la division de la sphère étaient astronomiquement les paranatellons des signes c'est-à-dire les étoiles qui montent sur l'horizon en même temps que chacun d'eux, de sorte que la sphère se trouvait divisée en douze segments coupant obliquement le zodiaque, et renfermant les paranatellons de chaque signe. (Voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. II, p. 899 et suiv.; et notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 15 et suiv.) C'est à ce mode de division de la

sphère céleste que se rattachait la division babylonienne du nycthémère en 12 heures au lieu de 24. (Voy. la note 4 du fragm. 9.)

Nous n'avons pu encore, malgré toutes nos recherches, trouver dans les textes cunéiformes aucune indication qui s'appliquât d'une manière positive, ou même vraisemblable, aux trente-six décans ou « dieux conseillers. » Mais nous croyons reconnaître les deux classes opposées, de douze chacune, des dieux présidant aux segments de la sphère, les uns lumineux et les autres ténébreux, les uns heureux et les autres funestes, les uns maîtres de la vie et les autres de la mort, que Diodore appelle « juges de l'univers, » dans les deux classes opposées de dieux secondaires que les textes mentionnent à plusieurs reprises en les nommant presque toujours ensemble, les *Igigi* et les *Anunnaki*. (Voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. II, p. 471.) Deux raisons nous paraissent définitives pour décider cette assimilation. Premièrement on constate l'échange du nom des *Igigi* avec l'expression « les grands juges divins, » qui répond tout-à-fait aux δικασταὶ τῶν ὅλων de Diodore: comparez les passages parallèles de la ligne 2 de l'obélisque de Nimroud (L 87) et de la ligne 1 de la grande stèle des sources du Tigre (W. A. I. III, 7). Secondement la nature de la mention des *Anunnaki* dans le passage de la stèle de *Śamśi-Bin* III (col. 1, l. 7 : W. A. I. I, 27) que nous avons cité un peu plus haut, semble caractériser ces personnages comme des divinités de l'abîme et des ténèbres, ce que confirme le passage du début du prisme de *Tuklati-pal-aśar* I (col. 1, l. 3 : W. A. I. I, 9) où *Bel Dagan*, présenté comme le dieu primordial, celui qui est sorti du chaos, est appelé « le roi de tous les *Anunnaki*, » *śar gimir Anunnaki*, mais de ces seuls personnages; ceux qui leur sont toujours opposés, les *Igigi*, sont donc nécessai-

rement des divinités du ciel supérieur et de la lumière, et nous avons ainsi les deux classes de « juges de l'univers » dont parle l'historien grec. Nous pensons reconnaître les *Anunnaki* dans « les douze grands dieux fils d'*Anu* » dont parle une tablette théogonique (**W. A. I.** III, 69, 3), tout en ne donnant les noms que de neuf d'entre eux ; l'avant-dernier est en effet appelé « le dieu *Anunki.* » Quoi qu'il en soit, c'est *Anu* qui dans la plupart des textes est donné comme le roi ou le chef des *Igigi* et des *Anunnaki*, en sa qualité de dieu présidant aux mouvements du monde et à ses lois. Nous le verrons même appelé « le dieu *Anunnaki* » dans la tablette n° 162 de la collection photographique, que nous étudierons dans le commentaire du fragm. 20. Mais dans un unique passage de l'inscription de *Nabu-kudurri-uṣur* dite de la Compagnie des Indes (col. IV, l. 10 : **W. A. I.** I, 55) c'est à *Marduk* qu'est attribué ce même rôle, sans doute comme « mensurateur de la marche du soleil, » titre qui constitue son nom idéographique le plus habituel.

Les Hébreux, à l'époque où ils étaient tombés sous l'influence des Assyriens et des Chaldéens de Ninive et de Babylone, dans le cours du VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, sacrifiaient au *soleil*, à la *lune*, aux *hotelleries* ou *mansions célestes* (מזלות) et à *l'armée entière du ciel* (כל צבא השמים): II Reg. XXIII, 5. Le verset biblique qui contient cette énumération peut-être pris comme un excellent résumé du système de la religion astronomique des bord de l'Euphrate et du Tigre. Les מזלות sont les signes du zodiaque, mais leur mention doit être entendue comme s'appliquant à tous les dieux zodiacaux, aussi bien les décans que les douze « grands dieux, » et même aux *Igigi* et *Anunnaki*, c'est-à-dire aux dieux des paranatellons des signes. Mais après eux le Babylonien et l'Assyrien adressait ses adora-

tions à « toute l'armée du ciel, » comme il est dit dans le verset, à ces « légions du firmament » *qiššati šame*, dont il est question dans les textes et que mentionne un des titres de *Marduk* devenu l'une des expressions idéographiques ordinaires de son nom, « le dieu des légions, » c'est-à-dire de l'armée céleste ; nous avons cité plus haut les qualifications de *Nabu* comme dirigeant les mouvements de cette armée. Pour les Chaldéo-Assyriens, en effet, chaque astre était une divinité, l'antiquité classique nous l'atteste et les tablettes astrologiques ne le disent pas moins clairement. Aussi l'idéogramme de « dieu » dans l'écriture cunéiforme est-il originairement la figure d'une *étoile* dont le tracé se reconnaît facilement dans le type archaïque et encore mieux dans l'hiératique. Les expressions de « légions, » d'« armée du ciel, » montrent qu'on se représentait les dieux inférieurs présidant à toutes les étoiles comme groupés suivant les divisions de l'écliptique et de la sphère céleste sous les ordres des dieux plus élevés des « mansions célestes, » des « dieux conseillers » et des « juges » de l'univers. » De plus, la manière dont Diodore raconte qu'étaient répartis ces derniers est la preuve que la science religieuse des Chaldéo-Assyriens admettait, au-dessous de la terre, d'autres légions célestes, invisibles aux hommes, des astres inconnus, à l'influence ténébreuse et funeste. C'était, du reste, la conséquence de la donnée essentielle, et prouvée par les textes originaux, de la division de la sphère céleste en deux moitiés opposées, exerçant des influences contraires, le ciel supérieur (*qaqqadu*, cf. קדקד « sommet ») et le ciel inférieur (*ašru* ou *ašar*, de la racine, אשר, « être bon, » sans doute par une antiphrase euphémique) : voy. l'opposition établie entre ces deux termes dans l'inscription du harem de Khorsabad (Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 334) et dans la stèle

de *Šamši-Bin* III (col. I, l. 31 : W. A. I. I, 29) (1).

La foule des légions de l'armée céleste, des dieux inférieurs des astres, doit-elle être identifiée avec les esprits, les génies souvent mentionnés dans les textes? Nous le croirions assez volontiers, d'autant plus qu'une semblable notion, due selon toute apparence à l'influence de l'astrologie des bords de l'Euphrate, se répandit chez une partie des Juifs et même des plus anciennes sectes chrétiennes : elle tient une place considérable dans le Livre d'Hénoch, apocryphe du Ier siècle de notre ère : XVIII, 16 ; XXI, 3 ; LXXXI, 10 et 11, dans Gfrœrer, *Prophet. veter. pseudepigraph.* p. 183, 184 et 232. Mais on ne peut rien affirmer, car tout est encore à faire sur la démonologie chaldéo-assyrienne et les textes nous manquent pour éclaircir cette matière. Ce qui est du moins certain, d'après quelques expressions des inscriptions et encore plus d'après les monuments de l'art, c'est que les Babyloniens et les Assyriens admettaient toute une hiérarchie de génies, de démons, les uns bons, les autres mauvais, les uns de lumière, les

(1) Le passage de la stèle de *S'ams'i-Bin* et d'autres textes analogues, sur lesquels nous reviendrons dans la note 6 du fragm. 17. ne permettent pas de méconnaître l'opposition établie entre les deux expressions idéographiques notées par les signes *bit-χi-ra* et *bit-mat*, la première signifiant « la bonne demeure » et désignant le *as'ar* ou ciel inférieur, la seconde signifiant « la demeure du soleil levant » et désignant le *qaqqadu* ou ciel supérieur. Mais dans les variantes du nom du roi *Tuklati-pal-as'ar* Ier, nous voyons souvent le groupe *bit-mat* se substituer au groupe *bit-χi-ra*. (Voy. nos *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 232.) Ce n'est pas un indice d'homophonie ; c'est un usage euphémique qui prouve qu'une idée de mauvais augure s'attachait, conformément à ce que dit Diodore, au nom du *as'ar*, du ciel inférieur, et qu'on croyait la conjurer en y substituant dans l'écriture le nom du ciel supérieur, auquel appartenait l'influence favorable. Des variations d'orthographe semblables, tenant à des raisons superstitieuses, ne sont pas sans exemple chez les peuples anciens. Ainsi le nom du roi égyptien *Seti* Ier (celui qui appartient au dieu *Set*) est écrit constamment dans son tombeau *Hesiri* (celui qui appartient à Osiris) : Lepsius, *Kœnigsbuch*, légende n° 413. Nous avons aussi relevé sur les monuments assyriens la variante *As's'ur-aχé-irib* pour *S'in-aχé-irib* (*Lettres assyriologiques*, t. I, p. 244).

autres de ténèbres, qui se mêlaient activement du gouvernement du monde.

Les génies du bien et de la lumière sont fréquemment représentés sur les cylindres en même temps que les grands dieux. Mais c'est surtout dans les sculptures des palais assyriens que leurs figures se reconnaissent facilement. On en distingue plusieurs types de représentations, qui doivent correspondre à plusieurs classes distinctes. En premier lieu il faut rappeler le *Kirub* ou *Alapu*, c'est-à-dire le taureau ailé à face humaine, dont nous nous sommes occupé déjà dans la note 26 de ce fragment. Vient ensuite le génie à corps d'homme, muni de deux grandes ailes et d'une tête de percnoptère, dans lequel on a cru pendant quelque temps reconnaître la figure du dieu *Nisruk*, en vertu d'une fausse interprétation de son nom, qui en faisait un dieu oiseau. Présentant de la main droite une pomme de pin avec un geste mystique et tenant de la gauche une corbeille tressée à anse, il est presque constamment figuré sur les montants intérieurs des portes des palais, en arrière du *Kirub*, comme un autre génie gardien, qui repousse les influences funestes. (Botta, *Monument de Ninive*, t. I. pl. 74 et 75 ; Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 36 ; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LV ; voy. la même figure sur le côté d'un cône de travail assyrien, Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XVII, n° 2 a. D'autres bas-reliefs nous montrent deux génies de ce type placés face à face et dans une attitude d'adoration aux deux côtés d'une plante sacrée, dont la figure se retrouve très-fréquemment dans les sculptures religieuses assyriennes et sur laquelle aucun texte ne fournit encore d'éclaircissement : Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 6 et 8. Nous reviendrons longuement sur cette plante sacrée dans la note 16 du fragm. 15 ; bornons-nous pour le moment à remarquer que les Perses en adoptèrent

l'image pour en faire la représentation du *haoma*, telle qu'elle se maintint jusque sous les Sassanides (voy. Ch. Lenormant, *Anciennes étoffes du Mans et de Chinon*, dans le t. III des *Mélanges d'archéologie* des RR. PP. Martin et Cahier), et qu'en effet, si le plus souvent elle a pris un caractère hiératique qui ne permet pas de la déterminer botaniquement, dans quelques sculptures (entre autres Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 150) elle paraît bien être l'*Asclepias acida*, la plante même du *soma* ou *haoma* des anciens Aryas. Sur un cylindre babylonien cette plante, entre les deux mêmes génies, est remplacée par un palmier que surmonte l'emblême ordinaire d'*Ilu* : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LXVI, n° 6. Le génie à tête de percnoptère est encore représenté dans les broderies d'un vêtement royal, parmi les bas-reliefs du palais de Nimroud, luttant contre un *Kirub* ou taureau ailé à face humaine : Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 48. Sur un cylindre il est en adoration devant le dieu *Nisruk* qui répand les eaux : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LXI, n° 5.

D'autres espèces de génies célestes et bienfaisants ont une figure purement humaine. Tel est celui qui, sans attributs surnaturels et le front ceint d'un diadème orné de rosaces, élève la main droite en signe d'adoration ou de protection et tient de la gauche une tige de pavot à trois capsules, dont M. de Longpérier (*Notice des Antiquités assyriennes du musée du Louvre*, 3e édition, p. 33) a fait ressortir l'indentité avec celle qui figure comme type des plus anciens sicles juifs, où on la qualifie de *verge d'Aaron*. Ce génie accompagne quelquefois celui à tête d'aigle sur les montants de la porte des palais. (Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 74 et 75; Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 38.) Ailleurs il est double et se tient de chaque côté de la plante sacrée : Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 150.

Un type encore plus multiplié est celui des génies tout humains, coiffés d'une tiare que garnissent une ou deux paires de cornes de taureau, et munis de deux grandes ailes. Des génies de ce genre se tiennent aux deux côtés d'un roi qu'ils semblent protéger : *Monuments of Nineveh*, pl. 6 ; ou bien on les voit en adoration des deux côtés de la plante mystique, soit agenouillés : Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 8 ; soit debout : Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 7 et 9. On doit en rapprocher un dernier type de démons célestes, qui a de plus des pieds d'aigle. Sur un curieux vase de terre découvert à Nimroud un de ces derniers semble soutenir la voûte céleste sur ses bras élevés : Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 95 a, n° 10 ; ailleurs deux accompagnent le végétal sacré : Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 44.

Les deux classes de génies bienfaisants que nous venons d'indiquer, ceux à tête d'aigle et ceux ailés à tête humaine correspondent certainement aux « Destructeurs (*nattig* et *natgi*, de la racine נתק) ailés » et aux « Protecteurs (*ustur*, de la racine סתר) ailés, » dont les rois assyriens disent à plusieurs reprises avoir fait sculpter les images sur les murailles de leurs palais : Khorsabad, Inscription des Fastes, l. 168 et 169 ; voy. Oppert, *Commentaire de la grande inscription de Khorsabad*, p. 243. Comme l'attribut de la tête de percnoptère comporte par lui-même une idée de lutte, de victoire et d'action violente, nous serions assez porté à attribuer aux génies qui en sont doués le nom de *Natgi*. Les *Ustur* seraient alors des génies ailés à tête humaine, et ce nom conviendrait parfaitement à leur rôle de protecteurs auprès de l'image du roi.

Une circonstance tout à fait digne de remarque et qui ne nous semble pas fortuite est que les êtres symboliques qui dans deux des principales visions d'Ezéchiel (I, 10; X,

14) supportent le trône de Jéhovah, ayant quatre faces, l'une de taureau ou de *kerub*, la seconde de lion, la troisième d'aigle et la dernière d'homme, réunissent en eux les caractères essentiels des quatre figures principales attribuées aux génies de la lumière et du bien dans la symbolique chaldéo-assyrienne, le *Kirub*, le *Nirgallu*, le *Nattig* et l'*Ustur*. En général toute la partie plastique des visions d'Ezéchiel est directement inspirée des œuvres de l'art assyrien, au milieu desquelles vivait le prophète. (Voy. Holmboe, *Ezechiels syner og Chaldœernes astrolab*, Christiania, 1866, in-4°.)

Quant aux génies ténébreux et malfaisants du monde inférieur, nous en avons déjà parlé dans la note 43. Ce sont eux que dans les représentations de la plupart des cylindres combattent les grands dieux ou les génies bienfaisants. La fantaisie des artistes s'est complue à varier à l'infini leurs figures en les représentant comme des animaux terribles ou comme des monstres fantastiques, composés de parties empruntées aux êtres les plus différents, et nous avons montré dans plusieurs de nos notes que leurs principales formes sont celles que la cosmogonie de Bérose donnait aux premiers êtres nés dans le sein des ténèbres primordiales et du chaos. Les œuvres de la sculpture assyrienne ne nous ont encore offert qu'une seule fois l'image d'un de ces monstres sous les traits desquels on se figurait les mauvais génies. C'est dans le bas-relief du palais de Nimroud où l'on voit *Bin*, la foudre en main, qui poursuit un esprit de ténèbres représenté comme un lion au corps revêtu de plumes et à la queue d'oiseau, avec deux grandes ailes et des pattes d'aigle en guise de membres postérieurs, tandis qu'un génie de lumière à la figure purement humaine, tenant la tige de pavot à trois capsules, assiste à la scène dans une attitude d'adoration : Layard, *Monuments of Nineveh*, new series, pl. 5. Tout ce qui arrivait de malheureux sur la terre, et en parti-

culier les maladies, était attribué à l'action de ces mauvais génies du monde d'en bas, comme le prouvent les formules déprécatoires de certaines tablettes, destinées à combattre les maladies : W. A. I. II, 17 et 18. Tout le système, très-développé, de la magie chez les Chaldéens et les Assyriens — sur lequel il existe de nombreux documents, malheureusement tous encore inédits, et qui mériterait une étude spéciale — est basé sur la croyance à leur existence et à leur action; ce sont ces esprits, ces démons, que les magiciens invoquent, par qui leurs formules se font obéir, c'est leur action que les charmes et les sortiléges mettent en mouvement; par contre, les invocations déprécatoires, les prières destinées à rompre les enchantements, sont regardées comme ayant pour effet direct de repousser de tels génies, de les empêcher d'agir. C'est à eux qu'on dit, par exemple : *χilka*, *χilka*, *beša*, *beša*, « va-t-en, va-t-en, mauvais, mauvais ».

Les figures des bons et des mauvais génies de la religion de Babylone et de l'Assyrie furent adoptées sans modifications par les Perses dans les monuments de leur art, pour représenter les *Yazata* célestes et les *Dêva* infernaux du mazdéisme. (Voy. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. IV, p. 336 et suivantes.)

## II

Plin. *Hist. nat.* VII, 57.

*Epigenes*[1] *apud Babylonios DCCXXM*[2] *annorum observationes siderum coctilibus laterculis inscriptas docet, gravis auctor imprimis; qui minimum Berosus et Critodemus*[3] *CCCCLXXXM annorum. Ex quo apparet aeternum literarum usum*[4].

Cicer. *De divin.* I, 19.

*Contemnamus etiam Babylonios.... aut stultitiae aut vanitatis aut imprudentiae, qui CCCCLXXX millia annorum, ut ipsi dicunt, monumentis comprehensa continent.*

Diod. Sic. II, 31.

Ἐτῶν γὰρ ἑπτά τε καὶ τεσσαράκοντα μυριάδας καὶ τρεῖς ἐπὶ ταύταις χιλιάδας εἰς τὴν Ἀλεξάνδρου διάβασιν γεγονέναι καταριθμοῦσιν (οἱ Χαλδαῖοι), ἀφ' ὅτου τὸ παλαιὸν ἤρξαντο τῶν ἄστρων τὰς παρατηρήσεις ποιεῖσθαι.

Car les Chaldéens comptent quatre cent soixante et treize mille ans depuis qu'ils ont commencé à observer les astres jusqu'à l'expédition d'Alexandre.

African. *ap.* Syncell. p. 17.

Τὸν τῶν Χαλδαίων λῆρον, τὸν τῶν τεσσαράκοντα ὀκτὼ μυριάδων, τί δεῖ λέγειν ;

Quant à la fiction vaniteuse des Chaldéens, à leurs quarante-huit myriades d'années, que faut-il en dire?

1] Cet Epigène est qualifié de natif de Byzance par Censorinus, *De die nat.* 7. Nous le trouvons cité dans Senec. *Quaest. natur.* VII, 3; Stob. *Eclog. phys.* I, 29; Plutarch. *De placit. philosoph.* III, 2, 7. Il faut aussi, comme l'a montré Lobeck (*Aglaopham.* p. 341), le reconnaître dans un passage du scholiaste d'Apollonius de Rhodes, III, v. 1378, où la leçon vulgaire porte Περιγένης ἐν τοῖς Χαλκιδικοῖς au lieu de Ἐπιγένης ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς, car l'opinion qui y est citée est la même que Plutarque rapporte sous le nom d'Epigène. Au reste, cet Epigène de Byzance est peut-être le même que celui qui est nommé Rhodien par Pline, dans la Table des auteurs de ses livres VIII, X, XIV, XV, XVII, XVIII, et qui est cité dans le livre XXXI, 21.

---

2] Les manuscrits et les éditions de Pline portent *DCCXX* et *CCCCLXXX* ou *CCCXC*. Mais la correction *DCCXXM* et *CCCCLXXXM* est formellement commandée par les témoignages de Cicéron, de Diodore et de l'Africain, ainsi que par la phrase de Pline lui-même *ex quo apparet aeternum literarum usum*. Perizonius l'a reconnu le premier. (Voy. Th. H. Martin, *Mém. présent. par div. sav. à l'Acad. des Inscr.* 1re série, t. VI, 1re part. p. 312 et suiv.

---

3] Sur les Ἀποτελέσματα de Critodème et les différents auteurs qui les citent, voy. Fabricius, *Biblioth. graec.* t. II, p. 511.

---

4] Ce chiffre de 480,000 ans, auquel Diodore substitue,

nous ne savons trop pourquoi, 173,000, est un nombre rond, donné approximativement. Le vrai chiffre de Bérose était de 468,000 ans entre la création du monde et la destruction du dernier empire babylonien par les Perses, 432,000 entre l'avènement du premier roi antédiluvien et le cataclysme (voy. fragm. 8, 9, 10 et 11), et 36000 entre le déluge et la conquête perse. (Voy. Gutschmid, *Rheinisches Museum für Philologie*, t. VIII, p. 252 et suiv. ; Brandis, *Rerum Assyriarum tempora emendata*, p. 16 et suiv. ; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 191.)

# III

Euseb. *Præpar. Evang.* IX, 41.

Ὁ αὐτὸς (Ἀβυδηνὸς) ταῦτα γράφει·

Λέγεται δὲ πάντα μὲν ἐξ ἀρχῆς ὕδωρ εἶναι, θάλασσαν καλεομένην. Βῆλον δέ σφεα παῦσαι, χώρην ἑκάστῳ ἀπονείμαντα.

Euseb. *Armen. Chron.* p. 27, ed. Mai.

*Rursus alio loco idem homo (Abydenus) sic loquitur :*

*Cuncta, inquit, olim aquis tenebantur; idque mare dicebatur : quod quidem Belus compescuit, et suum cuique rei locum tribuit.*

Le même Abydène écrit : Tout n'était qu'eau à l'origine, et c'est ce qu'on appelle la mer [primordiale] ; Bélus mit fin à cet état en assignant à chaque chose sa place dans le monde.

# IV

Agathias, *De reb. Justin.* II, p. 62, ed. Paris.

Ἀλλὰ Βῆλον μὲν τὸν Δία τυχὸν, Σάνδην δὲ τὸν Ἡρακλέα [1] καὶ Ἀναΐτιδα τὴν Ἀφροδίτην [2], καὶ ἄλλως τοὺς ἄλλους ἐκάλουν, ὥς που Βηρώσσῳ τε τῷ Βαβυλωνίῳ καὶ Ἀθηνοκλεῖ [3] καὶ Σιμάκῳ [4], τοῖς τὰ ἀρχαι:'.ατα τῶν Ἀσσυρίων τε καὶ Μήδων ἀναγραψαμένοις, ἱστορῆσαι.

Ils (les Chaldéens) appelaient Jupiter Bélus, Hercule Sandès, Vénus Anaïtis, et donnaient ainsi à chacun des noms particuliers, comme le racontent Bérose le Babylonien, Athénoclès et Simacus, qui ont écrit sur les antiquités des Assyriens et des Mèdes.

---

1] L'Herculeassyrien porte en effet, comme nous l'avons déjà dit dans la note 46 du fragm. 1, aussi souvent que le nom de *Adar* celui de *Ṣamdan*, « le fort, le puissant, » de la racine צמד, qui avait en assyrien le même sens que *Ṣemed* en arabe. Ce nom s'écrit sous la forme idéographique ►►| ►|—, que nous avons étudiée d'une manière spéciale dans notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, note 188. Le même groupe idéographique, composé du signe « dieu » et du signe de l'idée de « force, puissance, » s'emploie avec le sens de « fer, » parce que ce métal était consacré au dieu *Adar-Ṣamdan*, qui est qualifié de « roi du fer, » *śar parzalli*.

Les Sabéens du Yémen, dont la religion était issue de celle de Babylone et du bassin de l'Euphrate, adoraient aussi un dieu *Simdan :* voy. notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. III, p. 302. L'existence de ce personnage divin nous a été révélée par une inscription himyaritique, encore inédite, d'Abiân près Aden, où nous lisons le nom propre viril צמדנאמר, composé de celui du dieu *Simdan.*

Ammien Marcellin (XIV, 8) appelle *Sandan* le fondateur mythique de Tarse en Cilicie, que Dion Chrysostome (*Orat.*, XXXIII ; t. II, p. 1 et 23, ed. Reiske) dit être Hercule. Les extraits de Bérose par Alexandre Polyhistor (*ap.* Euseb. *Chron. Armen.* p. 20, ed Mai) et par Abydène (*ap.* Euseb. *Chron. Armen.* p. 25, ed. Mai) nous apprennent que Tarse était généralement considérée dans l'antiquité comme fondée par les Assyriens, et que, si son existence était probablement antérieure, si d'autres traditions, dont Nonnus (*Dionys.*, XLI, v. 85) s'est fait l'écho, la représentaient comme « une des plus anciennes villes du monde, » elle avait du moins reçu du temps de *Śin-aχérib* une importante colonie assyrienne. On y célébrait en l'honneur de cet Hercule-Sandan, tous les cinq ans, la cérémonie de la combustion de l'image du dieu sur un bûcher magnifique : Dio Chrysost. *Orat.*, XXXIII ; t. II, p. 23, ed. Reiske ; cérémonie dont Raoul Rochette a montré l'origine assyrienne. Le bûcher d'Hercule-Sandan, avec son effigie représentée exactement sous les traits d'une des formes d'*Adar-Samdan* dans les compositions des cylindres babyloniens, est le type d'une grande partie des monnaies frappées à Tarse au temps des Séleucides et au commencement de la domination romaine : voy. R. Rochette, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér. t. XVII, 2e part. p. 179-189. Un écrivain ecclésiastique, Basile de Séleucie, qu'Adrien

de Valois cite dans sa note sur le passage d'Ammien Marcellin, connait aussi le Sandan, fondateur mythique de Tarse, et son caractère héracléen ; mais par une étrange méprise, il en fait le fils de l'Hercule thébain et le petit-fils d'Amphitryon, Σάνδα τοῦ Ἡρακλέους τοῦ Ἀμφιτρύονος. C'est peut-être encore une altération du même personnage qu'il faudrait distinguer dans le Σάνδακος, fondateur de Célendéris en Cilicie (Apollodor., III, 14, 3), qui est représenté sur les médailles de cette ville (voy. Panel, *Mémoires de Trévoux*, octobre 1737 ; R. Rochette, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér. t. XVII, 2ᵉ part. p. 217 et suiv.) en héros chasseur, à cheval, comme l'*Adar-Ṣamdan* du mont Sambulos. Il est vrai que ce Sandacus, père de Cinysas, est quelquefois donné comme un Apollon (Hesych., v. Κινύρας) ; mais *Adar* ou *Ṣamdan* reste toujours un dieu igné, et nous avons déjà dit qu'il avait été un personnage solaire avant de devenir le dieu spécial de la planète Saturne.

Hercule en Lydie était appelé Σάνδων : J. Lyd. *De magistrat.*, III, 64. Ici encore nous devons reconnaître notre *Ṣamdan* chaldéo-assyrien. L'établissement en Lydie, vers l'an 1200 avant l'ère chrétienne, d'une dynastie originaire d'Assyrie et qui dura près de cinq siècles, est attestée par Hérodote d'après les traditions nationales : Herodot., I, 7. C'est un fait qui doit être considéré comme pleinement historique : voy. Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 73 et suiv. ; Oppert, *Annales de philosophie chrétienne*, février 1856 ; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3ᵉ édition, t. II, p. 384 et suiv. En effet les précieux récits du prisme de *Tuklati-pal-aśar* I (W. A. I. 1, 9-16) prouvent que dans le XIIᵉ siècle avant notre ère, c'était principalement en Asie Mineure que s'exerçaient l'activité guerrière et l'influence politique des monarques

assyriens. *Tuklati-pal-aśar* y guerroya longtemps contre les Moschiens, *Muśkaya*, qui s'étendaient alors sur une grande partie de la Cappadoce : col. I, l. 62-88; après avoir rétabli son autorité sur la Commagène *Kummuχ* : col. 1, l. 89 — col. 2, l. 69, il fit une première fois campagne dans la Cilicie Trachée ou pays de Coryeus, *Kurχić*, et pénétra dans les montagnes jusqu'au-delà de Selgé de Pisidie, *Śelgu*, recevant sur sa route, entre autres soumissions, celle d'Adana, *Adanit* : col. 3, l. 35-72; puis une autre fois, opérant par le nord, et commençant par attaquer le Pont, il vainquit les gens de Comana, *Kumani*, dépassa leur pays, traversa Carissa, *Xarusa*, gagna le canton de l'Asie propre dans le nord de la Phrygie, *Aisa*, et finit sa campagne dans le pays de *Musri*, plus reculé encore dans l'ouest, qui pourrait bien être la Mysie : col. 5, l. 67-98. Ces indications, relatives au seul règne de cette époque sur lequel nous ayons des détails, ont trait à des pays dont il n'est plus question dans les monuments des rois postérieurs de plusieurs siècles; elles montrent de quel côté portaient les conquêtes assyriennes précisément à l'époque où la tradition lydienne plaçait l'établissement d'une dynastie venue de Ninive à Sardes, et elles confirment cette tradition. Le nom d'Ἄγρων qu'Hérodote donne au fondateur de cette dynastie est un nom parfaitement sémitique, et même assyrien, *agrun*, qui signifie « le fugitif, » de la racine הגר. Quant à la généalogie que le père de l'histoire, d'après les Lydiens, assigne à ce personnage, elle est très-curieuse, car elle montre que la dynastie assyrienne de Sardes, dites des Héraclides, se prétendait issue du dieu *Adar-Ṣamdan* ou se plaçait sous sa protection spéciale, car après avoir donné Ninus pour père à Agron, ce qui indique l'origine ninivite, il lui attribue trois autres ancêtres, dont les noms, Βῆλος Ἀλκαῖος Ἡρακλῆς, sont pré-

eisément la traduction des titres de notre dieu assyrien lorsqu'il reçoit la qualification de « seigneur, » *bel Adar Ṣamdan*. L'établissement du culte de *Ṣamdan*, dont le nom signifie exactement ἀλκαῖος, en Lydie s'explique ainsi de la façon la plus naturelle.

Nous trouvons une dernière trace de la diffusion du culte de *Ṣamdan* en Asie Mineure dans une contrée située entre l'Assyrie et la Lydie. Le Syncelle (p. 133, D) a en effet emprunté à Eusèbe un renseignement d'après lequel Hercule aurait été adoré en Cappadoce sous le nom Δισανδάν. Mais M. Movers (*Die Phœnizier*, t. I, p. 460) a fort bien établi qu'il fallait corriger Σανδὰν et que la leçon Δισανδὰν était le résultat d'une faute de copiste qui avait répété la finale αι du mot γνωρίζεσθαι, précédant le nom du dieu, ΓΝΩΡΙΖΕϹΘΑΙΔΙϹΑΝΔΑΝ pour ΓΝΩΡΙΖΕϹΘΑΙϹΑΝΔΑΝ. Cette faute s'était déjà introduite dans le texte d'Eusèbe lorsqu'en furent faites la version arménienne et celle de saint Jérôme: *Armen. Chron.* p. 283, ed. Mai. Il est donc possible qu'elle se trouvât dans les copies de l'auteur inconnu auquel Eusèbe a emprunté ce renseignement.

---

2] Nous avons déjà vu plus haut, dans la note 16 du fragm. 1, que la déesse *Anat*, appelée par les Grecs Ἀναΐτις, était d'origine babylonienne et que c'est seulement dans la religion des bords de l'Euphrate que l'on se rend compte de la manière dont s'est formée son appellation, qui n'est autre que le féminin de celle du dieu *Anu*. Mais pendant toute la durée des empires de Chaldée et d'Assyrie, le culte d'*Anat* n'eut que très-peu de développement dans l'un et dans l'autre. La mention de cette déesse est extrêmement rare dans les textes cunéiformes (W. A. I. III, 69, 1 ; son

nom y est écrit *Antuv* aux l. 2 et 3; aux lignes 18 et 19 il est exactement conforme à celui du dieu *Anu*, dont on ne le distinguerait pas sans la qualification de « dame » ou « épouse » que reçoit la déesse), et il n'y est jamais question d'un temple qui lui soit consacré spécialement, sauf à Babylone, où *Nabu-kudurri-usur* (Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 4, l. 44-48 : W. A. I. I, 55) dit lui en avoir bâti un, sous le nom de la « Dame » de la demeure d'*Anu*. La grande déesse de la nature est alors *Belit*, dont les deux aspects opposés se séparent à un ordre inférieur d'émanation dans le couple d'*Istar* et de *Zarpanit*.

A cette époque donc, le renseignement « que les Babyloniens appellent Vénus Anaïtis » eût été tout à fait inexact; il eut fallu dire *Istar* ou plutôt *Zarpanit-Mulidit*, la Mylitta d'Hérodote (voy. cependant W. A. I. III, 69, 1, l. 28, qui établit une assimilation entre *Anat* et *Istar*). Mais il n'en était plus de même au temps de Bérose. Cet écrivain racontait (*ap.* Clem. Alex. *Protrept.*, I, 5) la révolution religieuse qu'accomplit le roi de Perse Artaxerxe Mnémon. Ce fut ce roi qui dressa dans Babylone la statue d'*Anat* ou Anaïtis et en établit le culte dans son empire. Nous essaierons, un peu plus loin, de rechercher les causes de cet acte et surtout le pays où Artaxerxe alla reprendre le culte d'Anaïtis pour lui donner dans la ville d'où il était parti d'abord une importance qu'il n'y avait jamais eue. C'est à l'état de choses résultant de la révolution religieuse accomplie par le monarque achéménide, que se rapporte notre témoignage de Bérose appelant Anaïtis la Vénus babylonienne. On voit par là qu'*Anat* avait alors supplanté *Belit* et ses formes secondaires, qu'elle était devenue officiellement la forme la plus haute et la plus honorée de la grande déesse telle que la concevait le paganisme asiatique. Au temps de Diodore de Sicile,

les innovations d'Artaxerxe Mnémon étaient tombées en désuétude et les vieilles traditions avaient repris leur vigueur, car la manière dont il appelle Junon la compagne de Jupiter-Bélus, montre qu'il avait en vue *Belit* au lieu d'*Anat :* Diod. Sic., II, 9.

Mais, si le personnage d'*Anat* resta toujours à Babylone et à Ninive, jusqu'au temps des Achéménides, fort effacé dans le culte extérieur, il avait eu dans d'autres parties de l'Asie antérieure une fortune différente, et il y était devenu la personnification principale de la divinité féminine. Son nom entre dans la composition d'un grand nombre de noms propres de la Palestine chananéenne, avant la conquête israélite. Ainsi, dans les livres de Josué et des Juges, on trouve la mention des villes בּיתענת (Jos., XIX, 38 ; Jud., I, 33), ביתענות (Jos. XV, 59), ענתות (Jos. XXI, 18) et des personnages appelés ענת (Jud., III, 31 : V. 6). « Jusqu'à présent, dit M. le comte de Vogüé (*Journal asiatique*, août 1867, p. 126), la signification de ces noms a été cherchée dans un rapprochement avec la racine ענה dans son premier sens, qui est « exaucer ; » mais cette interprétation doit céder devant les preuves fournies par les inscriptions égyptiennes. La transcription hiéroglyphique du nom de ville בּיתענת, en faisant suivre la première partie de ce mot du déterminatif de « demeure, » et la seconde du déterminatif de « déesse, » lui assigne son véritable sens de « demeure de la déesse Anat » (voy. de Rougé, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér. t. XX, 2ᵉ part. p. 181). De même le nom d'une des filles du grand Ramsès II, *Bent-Anta*, nous montre le nom de la déesse servant à former des noms de personnages (*Ibid.*, p. 182 ; Brugsch, *Histoire d'Egypte*, p. 159). » Une curieuse monnaie d'argent, frappée évidemment dans une des villes du nord de la Syrie vers le commencement du IVᵉ siècle

avant l'ère chrétienne, offre l'image de la déesse *Anat*, assise sur un lion et ayant son nom ענת écrit à côté d'elle (*Journal asiatique*, août 1867, p. 131).

Le culte de cette déesse fut un de ceux que les Egyptiens empruntèrent à la Syrie, du temps des conquêtes de la XVIIIe et de la XIXe dynastie. Ce sont les monuments de l'Egypte qui nous fournissent ses représentations les plus antiques et les plus certaines, par trois stèles de la XIXe dynastie, conservées dans les musées de Paris, de Turin et de Londres: Prisse, *Choix de monuments égyptiens*, pl. XXXVII; De Rougé, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér. t. XX, 2e partie, p. 174 et suiv.; De Vogüé, *Journal asiatique*, août 1867, p. 127. La déesse y est figurée, à deux fois, avec des noms différents et sous deux aspects qui répondent aux deux côtés de son rôle divin. Sous les noms de *Qadeš* et de *Ken* (ce dernier ayant un sens par trop expressif qu'on pourra vérifier dans les lexiques coptes au mot KOYN), elle est représentée nue, vue de face, debout sur un lion passant, avec un ou deux serpents dans la main gauche et un bouquet de lotus dans la main droite. Sous le nom de *Ânta* ou *Ânata*, elle est vêtue et guerrière, casquée, armée de la lance, du bouclier et de la hache de combat. Les titres qu'elle porte sont ceux de « maîtresse « du ciel et du monde, régente des dieux, fille du soleil; » et, comme le remarque M. de Vogüé, « par les attributs de sa coiffure et la nature des prières qui lui sont adressées, on lui reconnaît un caractère lunaire, infernal et guerrier. » C'est exactement le dédoublement des deux faces de la divinité féminine que nous a offert, note 46 du fragm. 1, le couple d'*Ištar* de Ninive et d'*Ištar* d'Arbèles ou de *Zarpanit* et d'*Ištar*, et le nom d'*Anat* s'y applique spécialement à l'aspect farouche et guerrier de la déesse. Ceci est encore confirmé par différents passages de textes égyp-

tiens : voy. De Vogüé, *Journal asiatique*, août 1867, p. 156. Dans le papyrus magique Harris (A, 7) on lit : « Que « ton glaive tue comme *Harsefi*, qu'il massacre comme « *Ânata*. » Dans une inscription l'attelage de guerre de *Seti* Ier est appelé « *Ânata* satisfaite » : Lepsius, *Denkmæler aus Ægypten und Æthiopien*, Abth. III, bl. 126. Sur l'obélisque de Tanis, *Ramses* II est qualifié « jeune guer« rier d'*Ânata*, taureau de *Set* » : Burton, *Excerpta hieroglyphica*, pl. XXXIX ; Brugsch, *Geographischen Inschriften*, t. I, p. 134. Ce dernier exemple montre *Ânata* en parallélisme avec *Set*, le dieu du courage militaire chez les Égyptiens. Dans l'inscription bilingue, phénicienne et grecque, de Lapithos dans l'île de Cypre, ענת עז חים, « Anat force des vivants, » est rendue en grec par Ἀθηνᾶ Σώτειρα : *Journal asiatique*, août 1867, p. 120 et suiv.

Mais c'est surtout en Arménie et dans les pays voisins que le culte d'*Anat*, montant vers le Nord avec l'influence de la civilisation chaldéo-assyrienne, avait pris un développement considérable : voy. De Hammer, *Fundgruben des Orients*, t. IV, 3e part. p. 340 et suiv. ; *Wiener Jahrbücher der Literatur*, t. VIII, p. 370 et suiv. ; t. X, p. 210 et suiv. ; Creuzer, *Symbolik*, l. IV, chap. III, ꝁ. 4 ; Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. II, p. 952-962. En Arménie, Anaïtis possédait autour de son temple un vaste territoire, cultivé par de nombreux esclaves de l'un et de l'autre sexe en qualité d'hiérodules ou serfs de la déesse. Son culte y était accompagné de prostitutions sacrées pareilles à celles de Babylone : Strab. XI, p. 532 ; Plin., *Hist. nat.* XXXIII, 4, 24. Agathange, secrétaire du roi Tiridate d'Arménie, le premier qui se convertit au christianisme dans le commencement du IVe siècle, parle encore des temples d'*Anahid*, que son maître détruisit conjointement avec saint Grégoire l'Illuminateur, et en signale

d'autres, consacrés à cette *Nana* que nous avons vue à Babylone comme épouse du dieu *Samaś:* voy. Arneth, *Wiener Jahrbücher der Literatur,* t. LXXX, p. 227 et suiv.; Guigniaut, *Religions de l'antiquité,* t. II. p. 956.

Le culte d'Anaïtis, si bien naturalisée en Arménie, avait pris aussi racine sur plusieurs points de l'Asie Mineure, particulièrement à Comana de Cappadoce : Strab., XII, p. 535 et 557; cf. Heyne, *De sacerdotio Comanensi,* dans les *Nov. comment. Societ. scient. Gotting.* t. XVI, p. 117 et suiv. La déesse avait dans cette ville un temple avec des terres considérables, et plus de six mille hiérodules qui les cultivaient au profit du prêtre. Celui-ci tenait le rang immédiatement après le roi et exerçait un pouvoir politique considérable. Quelques-uns des Grecs assimilaient l'Anaïtis de Comana soit à Cybèle, soit à Séléné; mais l'aspect farouche et guerrier dominait chez elle comme chez l'*Ânata* que nous ont offerte les monuments égyptiens, car on la confondait surtout avec Athéné, avec l'Artémis Taurique et avec Enyo ou Bellone; ce dernier rapprochement est celui de Strabon. Cependant, par suite « des contrastes de pureté et d'impureté, d'énergie belliqueuse et de volupté sans frein » qui frappaient M. Guigniaut dans son caractère et que nous retrouvons chez toutes les déesses de l'Asie, la divinité guerrière de Comana était honorée d'un culte orgiastique aussi immoral que celui qu'on rendait à l'Anaïtis d'Arménie.

Comana du Pont était comme une sorte de succursale de celle de la Cappadoce, et l'on y adorait la même divinité, avec des institutions et des cérémonies toutes semblables. Ici se retrouvent et le prêtre immédiatement au-dessous du roi, et les esclaves attachés au temple, et les orgies sacrées célébrées par des troupes de fanatiques pareils à ceux de la Grande Mère de Phrygie, et tous les ans deux fois une pro-

cession où le prêtre portait le diadème : Strab. XII, p. 557. Il en était de même à Zéla, également ville du Pont : Strab., XI, p. 512 ; XII, p. 559. Et dans cette dernière ville, par une circonstance très-curieuse, le personnage d'*Anat*, parvenu au dernier terme de sa propagation vers le nord-ouest, se montrait plus conforme que partout ailleurs à son origine babylonienne. En effet, Strabon dit qu'elle y était associée à un dieu Ἀνάνδατος. Ce dernier nom, comme l'a vu Creuzer, doit être identifié avec certitude avec celui d'Αννήδοτος, que nous verrons donné, dans les fragm. 9, 10 et 11, à une des apparitions du dieu *Anu*, et qui s'applique à lui — nous le montrerons — comme étant la loi de l'univers : *Anu-data*. Ainsi à Zéla dans le Pont, de même que dans la Babylonie, *Anat* n'était autre chose que l'épouse d'*Anu*.

L'extrait de Bérose par Clément d'Alexandrie (*Protrept.*, I, 5) sur l'établissement du culte d'Anaïtis dans les principales villes de l'empire Perse, par l'ordre d'Artaxerxe Mnémon, montre que ce culte, avec la forme sous laquelle il fut alors institué, était une religion étrangère à Babylone aussi bien qu'à Suse, à Persépolis, à Sardes et dans les autres villes. Les expressions employées nous semblent tout à fait formelles à cet égard : Ἀγάλματα μὲν θεῶν οὐ ξύλα καὶ λίθους ὑπειλήφασιν (οἱ Πέρσαι) ὥσπερ Ἕλληνες, οὐδὲ μὴν ἴϐιδας καὶ ἰχνεύμονας, καθάπερ Αἰγύπτιοι, ἀλλὰ πῦρ τε καὶ ὕδωρ, ὡς φιλόσοφοι. Μετὰ πολλὰς μέντοι ὕστερον περιόδους ἐτῶν ἀνθρωποειδῆ ἀγάλματα σέϐειν αὐτοὺς Βήρωσσος ἐν τρίτῃ Χαλδαϊκῶν παρίστησι, τοῦτο Ἀρταξέρξου τοῦ Δαρείου τοῦ Ὤχου εἰσηγησαμένου, ὃς πρῶτος τῆς Ἀφροδίτης Ἀναΐτιδος τὸ ἄγαλμα ἀναστήσας ἐν Βαϐυλῶνι καὶ Σούσοις καὶ Ἐκϐατάνοις, Πέρσαις τε καὶ Βάκτροις καὶ Δαμασκῷ καὶ Σάρδεσιν ὑπέδειξε σέϐειν. Ceci est confirmé par le texte babylonien de l'inscription d'Ataxerxe Mnénon à Suse, où est mentionnée la nouvelle déesse : Oppert, *Expé-*

*dition en Mésopotamie*, t. II, p. 194 et suiv. L'auteur de cette version du document officiel, rédigé d'abord en langue perse, n'y a pas reconnu l'antique déesse de Babylone, dont le culte revenait de pays étrangers à son point de départ, profondément modifié par de telles migrations ; il n'a donc pas employé le nom d'*Anat*, qui n'était pourtant pas encore oublié, puisque plus tard Strabon (XVI, p. 738) le reproduisait fort exactement sous la forme Ἀναίτη, en parlant d'un temple voisin d'Arbèles. Il écrit *Anaχitu'*, transcription servile de la forme du texte perse *Anahata*, pour *Anahita*, travestie en *Nahiddanada* dans la version médique touranienne du même texte. La déesse nouvelle était donc une déesse étrangère pour ce scribe babylonien, qui ne la connaissait que sous le nom revêtu d'une forme iranienne sous lequel le roi venait d'établir officiellement son culte, à Babylone comme dans toutes les principales villes de l'empire.

Cette circonstance nous paraît importante pour expliquer l'origine des innovations religieuses d'Ataxerxe, de cette introduction par décret du culte d'Anaïtis ou *Anahita* dans le mazdéisme des Perses et dans toutes les autres religions de l'empire. Nous n'hésitons pas, pour notre part, à voir dans ce fait un des résultats de l'influence des Mages de la Médie, qui, après l'échec de la tentative du faux Smerdis pour faire triompher leur système religieux sur le zoroastrisme pur, avaient adopté une autre voie, plus prudente et plus tortueuse, et travaillaient à s'introduire d'une manière détournée dans la forteresse qu'ils ne pouvaient pas renverser. Dès le règne de Xerxès ils commençaient à être en crédit à la cour (Herodot., VII, 19 ; 113 ; 191), et ce crédit alla toujours en augmentant ; au temps d'Artaxerxe Mnénon, il était très-considérable. C'est à l'influence de ces Mages que furent dues presque toutes les altérations

qui, à la fin de l'empire des Achéménides, corrompirent profondément la foi zoroastienne et la firent glisser dans l'idolâtrie, substituant au mazdéisme sévère de Cyrus et de Darius une religion syncrétique, altérations dont la marche progressive a été très-bien suivie par M. George Rawlinson (*The five greeat monarchies*, t. IV, p. 341-347; voy. aussi nos *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 103). La plus considérable de toutes fut l'introduction du culte d'*Anahita*, et nous croyons qu'elle vint de la même source que les autres.

Un des faits les plus solidement établis par les dernières recherches de la science est non seulement la distinction mais l'antagonisme profond du magisme médique et du mazdéisme perse dans leur esprit fondamental : voy. surtout sir Henry Rawlinson, *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 247 et suiv.; George Rawlinson, p. 426-431 du tome Ier de sa traduction d'Hérodote; *The five great monarchies*, t. IV, p. 340 et suiv.; et nos *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 101 et suiv. Nous avons essayé de déterminer ailleurs quels étaient les caractères principaux du système religieux des Mages : *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 105-111. Une circonstance nous a particulièrement frappé, c'est que, quand Hérodote prétend donner des détails précis sur la religion des Perses, il ne connaît même pas le nom d'*Ahuramazdâ*. Il parle d'un culte rendu au soleil, à la lune, au feu, à la terre, à l'eau et aux vents (Herodot., I, 131 ; cf. III, 16), c'est-à-dire d'un culte qui n'a rien de commun avec les préceptes et l'esprit du Zend-Avesta, d'une religion toute naturaliste, étrangère au spiritualisme mazdéen, et qui ressemble bien plutôt à celle des Aryas védiques. Il est vrai qu'il dit formellement que les Mages étaient les ministres nécessaires de ce culte, et ceci nous montre que sous le nom des Perses, il parle du magisme, qu'il avait vu exercer ses rites en Médie. Or,

c'est précisément dans le même passage (I, 131) qu'il dit que les Mages avaient emprunté aux Assyriens l'adoration de la Vénus Céleste, c'est-à-dire de la grande déesse-nature qui se présentait alternativement sous les formes principales d'*Anat*, de *Belit* et d'*Istar*. L'*Anahita* d'Artaxerxe Mnémon retrouve par là décidément son point de départ en Médie.

En signalant l'adoption de la déesse chaldéo-assyrienne par les Mages, Hérodote ajoute qu'ils l'appelaient *Mithra*. Cette indication du père de l'histoire a donné lieu à bien des conjectures, à des théories mythologiques tout entières, qui se sont évanouies devant une connaissance plus approfondie des religions asiatiques. Aujourd'hui l'opinion la plus généralement admise des savants, celle que commande l'étude des sources iraniennes originales, est que le dire d'Hérodote est inadmissible, que l'historien d'Halicarnasse a dû commettre une erreur et une confusion comme il lui en est quelquefois arrivé (voy. Bréal, *De persicis nominibus apud scriptores graecos*, p. 5 et suiv.). Mais quelle en a été la cause? On ne paraît pas l'avoir jusqu'ici recherchée, et nous croyons l'avoir trouvée dans la liaison étroite des deux cultes d'*Anahita* et de *Mithra* dans le système du magisme médique. La conception du personnage de *Mithra* remonte au fonds primitif des idées religieuses des Aryas; nous le retrouvons dans un des Adityas de la mythologie vêdique, et il est mentionné à plusieurs reprises dans les plus anciens morceaux du Zend-Avesta (*Vendidad Sadé*, III, 5; IV, 36; XIX, 52 et 92). Mais il est loin d'y avoir l'importance qu'il prend dans les livres plus récents du zoroastrisme; il est un personnage secondaire à peine supérieur aux *Amesa-çpenta*; il n'est pas un Dieu placé presque sur le même rang qu'*Ahuramazdâ*, car le mazdéisme, dans sa pureté primitive, ne

reconnait qu'à celui-ci le caractère divin suprême et complet. M. George Rawlinson (*The five great monarchies*, t. IV, p. 345) a très-judicieusement remarqué que l'introduction de *Mithra* dans le culte public avec le rang de dieu eut lieu en même temps que celle d'*Anahita* et que les deux faits présentent une connexité historique dont il faut tenir compte. En effet, l'inscription d'Artaxerxe Mnémon à Suse est le premier document officiel des rois Achéménides qui mentionne des dieux à côté d'*Ahuramazdâ* et ces dieux sont *Anahità* et *Mithra*, réunis ensemble et formant un groupe indivisible. L'établissement légal de leurs adorations dans ce rang suprême a dû être par conséquent simultané et puisé à la même source. Et c'est au temps d'Artaxerxe que Xénophon (*Cyrop.*, VII, 5, 53; *Œconom.*, IV, 24) commence à parler de *Mithra* comme l'un des principaux parmi les dieux nationaux perses.

Il est difficile après cela de ne pas conclure qu'Artaxerxe, dans les innovations qui sous son règne modifièrent si profondément la religion zoroastrienne, n'introduisit pas seulement dans cette religion un personnage nouveau, mais un couple divin, celui de *Mithra* et d'*Anahita*, que la présence de *Mithra* permettait de greffer comme une branche adultère sur la vieille souche du mazdéisme, et qui s'y était déjà greffé antérieurement dans le système du magisme médique. Dans ce dernier système, autant qu'on peut en comprendre l'économie, le culte du soleil et de la lune, dont parle Hérodote, s'était constitué sous l'influence de la religion chaldéo-assyrienne, avec la forme de l'adoration du couple d'un dieu solaire et d'une déesse lunaire, *Mithra* et *Anahita*, placé immédiatement au-dessous d'*Ahuramazdâ* et copié du couple de *Šamaš* (auquel nous avons vu donner à Babylone même, à partir d'une certaine époque, le surnom de *Mitrà*) et de *Gula* ou *Nanà*. De là

l'erreur d'Hérodote, qui a confondu les deux personnages de ce couple. Elle n'en est peut-être même pas une, et il se pourrait que l'on eût quelquefois désigné le couple divin dont nous parlons comme un double *Mithra*. Ainsi s'expliquerait, par un reste isolé de cet état de choses, l'expression d'un passage du *Yaçna* (I, 29) qui a fort embarrassé les commentateurs, *ahuraêibya Mithraêibya* « les deux divins Mithra » : voy. Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 351.

Ce n'est pas là, du reste, le seul emprunt que le magisme médique eût fait à la religion chaldéo-assyrienne, probablement par l'intermédiaire de la vieille population touranienne qui avait précédé les Iraniens en Médie. M. Spiegel (*Avesta*, t. I, p. 258 ; p. 271 et suiv. ; t. II, p. CXIX et CXX) a très-justement rattaché à la même origine le culte des astres, inconnu au zoroastrisme primitif, qui fit son apparition sous la dynastie des Achéménides et qui tient une grande place dans les livres mazdéens de basse époque (Spiegel, *Avesta*, t. I, p. 273 et suiv.). De notre côté, nous croyons avoir montré (*Lettres assyriologiques*, t. I, p. 107 et suiv.) que c'est par l'intermédiaire du magisme médique et par l'influence des Mages à la cour du Grand Roi qu'il s'était introduit dans la religion des Perses.

L'influence des innovations religieuses d'Artaxerxe Mnémon ne fut point passagère, mais durable. Une fois admis dans le culte public et ayant trouvé, plus ou moins naturellement, une place dans le système déjà fortement altéré du mazdéisme, le personnage d'*Anahita* s'y maintint jusqu'au dernier jour de ce système. « La brillante « et pure Anâhitâ, » *ardvî çûra Anâhitâ*, la déesse de l'eau qui féconde la terre, identifiée à la source paradisiaque, joue un rôle important dans les livres postérieurs du zo-

roastrisme ; des hymnes spéciaux lui sont adressés. Nous renverrons sur ce sujet aux écrits de M. Ed. Meyen (*De Diana Taurica et Anaitide*, Berlin, 1846) et surtout de Fr. Windischmann (*Die Persische Anahita oder Anaïtis*, Munich, 1856).

Mais ce ne fut pas seulement sur les conceptions de la religion perse qu'agit d'une manière profonde, et pour des siècles, le décret d'Artaxerxe Mnémon établissant la statue et le culte d'*Anahita* dans les principales villes de son empire. Il eut sur l'art des Grecs une influence longtemps méconnue des archéologues, et dont la constatation est due aux travaux communs de mon père et de M. De Witte (*Élite des monuments céramographiques*, t. IV, p. 47 et suiv.), car c'est sous l'action de cet édit que le type de la Vénus nue fit sa réapparition dans l'art hellénique, au sein des cités grecques de l'Asie Mineure.

Les Grecs des époques primitives et encore barbares avaient reçu des Phéniciens le type de la déesse génératrice entièrement nue, les mains ramenées sur la poitrine, comme la *Zarpanit* de Babylone, type commun à toutes les religions naturalistes de l'Asie antérieure, bien que ses appellations variassent suivant les localités. Quelques idoles grossières, remontant à ces âges antiques, le retracent : voy. De Witte, *Nouvelles Annales de l'Institut Archéologique*, t. I, p. 75 et suiv. ; et notre *Légende de Cadmus*, p. 43 et suiv. Mais ce type avait été abandonné de très-bonne heure. Depuis qu'un art grec vraiment digne de ce nom avait commencé à se former, dans les œuvres purement archaïques, comme dans celles qui tournaient au nouveau style, Aphrodite avait toujours été représentée vêtue.

« Cette réserve, disent les auteurs de l'*Élite des monuments céramographiques*, était dans la nature même des choses. La pudeur, chez tous les peuples, fait partie de la

beauté féminine, et le vêtement, employé dans une certaine mesure, contribue à l'attrait qu'excite cette beauté. C'est ce que comprirent longtemps les Grecs, et à l'époque où les arts du dessin avaient atteint leur plus sublime développement, lorsque le sexe robuste était déjà représenté entièrement nu avec toute la supériorité imaginable, le caractère voluptueux de la religion grecque n'avait encore conduit qu'à dégager dans les statues de Vénus le haut du corps, tout en continuant d'en voiler la partie inférieure, comme la célèbre statue trouvée à Milo, répétion d'un chef-d'œuvre du temps de Phidias, exécutée à une époque où les copies pouvaient être encore des chefs-d'œuvre, en fournit une preuve éclatante (sur la date de cette statue, voy. Ch. Lenormant, *Correspondant*, t. XXXIII, p. 620 et suiv.; p. 932 et suiv.).

« Phidias avait fait un pas de plus dans la décoration extérieure du Parthénon. La Vénus qu'on voyait assise sur les genoux de Dioné dans le fronton occidental de ce temple, et que nous ne connaissons que par le dessin de Carey (Brœndsted, *Voyages et recherches en Grèce*, t. II, p. XII; K. O. Müller, *Denkmæler der alten Kunst*, pl. XXVI, n° 120), était presque nue, mais elle avait encore une assez large draperie jetée sur la cuisse gauche. Le groupe des Grandes Déesses, dans le même monument, a des tuniques collantes qui laissent deviner le nu, mais qui ne le montrent pas ouvertement. Nous croyons donc qu'il faut arriver jusqu'à la Vénus de Cnide pour trouver chez les Grecs, depuis l'époque où l'émancipation des arts du dessin les distingue des autres peuples, le premier exemple d'une statue de femme entièrement nue, et la question qui s'élève pour nous, à propos de ce dernier ouvrage, est celle de savoir si Praxitèle l'avait exécutée pour vaincre une difficulté que l'art n'avait pas encore abordée, ou si des

causes étrangères à l'art le déterminèrent à tenter l'entreprise.

« On connaît l'anecdote que Pline (*Hist. nat.* XXXVI, 5, 4) raconte au sujet de cette statue. Praxitèle avait fait deux Vénus, l'une drapée, l'autre nue, et il les avait mises en vente en même temps. Les habitants de Cos, qui se présentèrent chez lui comme acheteurs, étaient libres dans leur choix, et l'artiste laissait l'une et l'autre statue au même prix. Mais ces insulaires donnèrent la préférence à la Vénus drapée, par un motif de réserve et de pudeur ; et la statue qu'ils n'avaient pas voulu prendre fut achetée par les Cnidiens, qui s'assurèrent ainsi la possession d'un trésor destiné à devenir plus tard immensément plus célèbre et plus admiré.

» Quoique Praxitèle ait vécu dans des temps très-voisins d'Alexandre, il est difficile de croire qu'il ait tenu, en quelque sorte, boutique de statues, comme cette anecdote semble l'indiquer; les spéculations de ce genre ne peuvent avoir convenu qu'à l'âge où florirent les monarchies issues de la conquête Macédonienne. Ce qui nous paraît plus évident, c'est que les habitants de Cos commandèrent dans le même temps à Praxitèle une Vénus drapée, comme les Grecs en avaient eu jusqu'à lui, et que ce sculpteur entreprit, sur la demande expresse des Cnidiens, une Vénus entièrement nue. Cos et Cnide avaient fait partie de la confédération dorienne dans l'Asie Mineure; mais après la paix d'Antalcidas (387 av. J.-C.), la condition des deux cités devint bien différente: les Perses, en vertu du traité, ne pouvaient plus prétendre aucun droit sur une île de l'Archipel, telle que celle où la ville de Cos était bâtie, et Cnide restait dans les dépendances de l'empire achéménide. Cette distinction nous conduit à penser qu'en demandant à Praxitèle une Vénus entièrement nue, les

Cnidiens obéissaient à une pensée plus asiatique que grecque, et c'est la nature de cette idée qu'il importe de dégager. »

Or, le temps où florissait Praxitèle, s'il coïncide avec le nouveau régime des colonies grecques du continent de l'Asie Mineure établi par la paix d'Antalcidas, coïncide également avec le temps où Artaxerxe venait d'implanter le. culte d'*Anahita* jusqu'à Sardes, avec le temps où, jaloux de son fils Darius, il lui enlevait Aspasie pour en faire une prêtresse de sa nouvelle déesse (Plutarch. *Artaxerx*, 27). Un édit comme celui par lequel le roi de Perse innovait dans toutes les religions de son empire pour y faire adorer la déesse à laquelle il avait voué une dévotion si particulière, ne se bornait sans doute pas à ordonner l'érection de sa statue dans les seules cités qu'énumère le fragment de Bérose; il devait s'étendre à toutes les villes de la monarchie, et si l'historien de la Chaldée a pris soin de nommer les plus importantes des parties les plus opposées de l'empire, c'est évidemment pour faire bien comprendre que l'application en avait été générale. Les villes grecques de la côte d'Ionie et de Doride n'avaient pas de raisons d'être exemptées de la loi commune, d'autant plus que non-seulement le traité d'Antalcidas les avait livrées au Grand Roi, mais qu'en outre leur sujétion venait d'être rendue plus étroite à la suite de l'échec de la grande révolte de l'Asie Mineure (Diod. Sic. XV, 90 et 91). Ceci étant, le moyen le plus conforme à leur génie, était de donner satisfaction au zèle religieux de leur nouveau maître sans changer leur culte national, en donnant aux représentations de leur Aphrodite un type conforme à celui sous lequel Artaxerxe faisait élever les images d'*Anahita*.

Mais quel était ce type? Sur ce point nous n'avons pas

d'hésitation. La comparaison du fragment de Bérose que nous commentons en ce moment et de celui qu'a conservé Clément d'Alexandrie, nous semble établir que c'était la forme voluptueuse, lascive et génératrice de la déesse qu'Artaxerxe Mnémon présentait à l'adoration de ses sujets quand il leur imposait le culte d'*Anahita*, puisque l'historien de la Chaldée, très-voisin de ces faits et qui avait dû les voir encore en vigueur, l'assimile constamment à Aphrodite et montre par son langage qu'à Babylone elle avait pris momentanément la place et le rôle de *Zarpanit*. Sa représentation devait donc être identique, et en effet nous avons vu un peu plus haut que le type consacré de la déesse de la génération, entièrement nue, était donné dès le XV^e^ ou le XIV^e^ siècle avant notre ère à l'une des faces de la *Ken-Ânta* ou *Ânata* des stèles égyptiennes qui attestent l'adoption temporaire de cette déesse asiatique sur les bords du Nil. Qu'était l'Aphrodite nue comme celle que Praxitèle exécuta pour les Cnidiens, si ce n'est une reproduction embellie et hellénisée de ce type conçu dans les plus vieux sanctuaires de l'Asie ?

« Les Grecs, disent encore les deux auteurs de l'*Élite des monuments céramographiques*, les Grecs n'étaient pas dépourvus d'une certaine chasteté morale, et l'on reconnaît plus clairement encore chez eux ce qu'on pourrait appeler une chasteté esthétique. L'excès de la superstition, s'insinuant avec la mollesse de l'Asie, pouvait seul les entraîner au-delà de leurs habitudes de réserve, et les faire retomber dans la naïve impudeur des religions primitives. La barrière, sur ce point, fut plus facile à franchir au moment où les progrès de l'art permettaient de vaincre des difficultés jusque là insurmontables, et de donner un charme sérieux à ce qui excluait le respect.

» C'est ainsi qu'Anaïtis, passant de Sardes, où nous a

conduit le témoignage de Bérose, jusque dans les villes grecques de l'Asie, devint aisément, et par une curieuse combinaison de circonstances, la Vénus de Praxitèle. C'est de cette Vénus que sont évidemment sorties toutes celles que les modernes se sont accordés à désigner par le nom de *Vénus pudique*. Le génie grec en varia le motif pendant plusieurs siècles, sans sortir de la donnée fondamentale, qui est la nudité absolue de la déesse. »

3] Diodore (II, 30) cite comme ayant écrit sur l'histoire d'Assyrie et raconté la légende de Sémiramis, un certain Athenée, dont il n'est fait mention nulle part ailleurs ; il est probable que c'est le même que l'Athénoclès auquel se réfère ici Agathias.

M. C. Müller (*Frag. historic. græc.*, t. II,p. 89) considère cet Athénoclès comme le grammairien de Cyzique que l'on disait avoir expliqué Homère encore mieux qu'Aristarque: Athen. IV, p. 187, F; Schol. *ad* Iliad. Z, v. 71. Il était contemporain d'Ammonius, le disciple d'Aristarque, qui lui avait adressé un de ses traités.

---

4] Ce nom, évidemment corrompu, a fort exercé la sagacité des commentateurs. Jonsius (*Script. histor. phil.* p. 12) propose de le corriger en Λυσιμάχῳ et d'y voir l'historien qualifié tantôt d'Alexandrin (Schol. *ad* Apollon. Rhod. I, v. 558) et tantôt de Cyrénéen (Tzetz. *Prolegomen. ad Hesiod.*, p. 30, ed. Gaisford), et qui paraît avoir été contemporain de Cæcilius et de Denys d'Halicarnasse. (Voy. C. Müller, *Fragm. historic. græc.*, t. III, p. 333.) Son

principal ouvrage était intitulé Νόστοι et racontait les légendes posthomériques : voy. dans la collection de C. Müller les fr. 9-20. Mais il avait aussi écrit sur l'histoire d'Egypte : Joseph. *Cont. Apion.* I, 34 ; II, 2 et 14. On peut donc supposer avec assez de vraisemblance que les annales de l'Assyrie, sous la forme fabuleuse que Ctésias leur avait le premier donnée, étaient le sujet d'un autre de ses écrits.

Tzetzès (*Chiliad.* III, v. 100) cite comme ayant traité de l'Assyrie, avec Ctésias et Diodore, un écrivain qu'il appelle Σιμόκαττος. On pourrait donc émettre au sujet du Σίμακος que mentionne Agathias une autre conjecture et l'identifier, non plus avec Lysimaque, mais avec ce Simocattus, dont le nom est d'ailleurs, parfaitement inconnu.

## V

Athen. XIV, p. 639, C.

Βήρωσος δ' ἐν πρώτῳ Βαβυλωνιακῶν τῷ Λώῳ φησὶ μηνὶ ἑκκαιδεκάτῃ ἄγεσθαι ἑορτὴν Σακέαν προσαγορευομένην ἐν Βαβυλῶνι ἐπὶ ἡμέρας πέντε [1], ἐν αἷς ἔθος εἶναι ἄρχεσθαι τοὺς δεσπότας ὑπὸ τῶν οἰκετῶν, ἀφηγεῖσθαί τε τῆς οἰκίας ἕνα αὐτῶν ἐνδεδυκότα στολὴν ὁμοίαν τῇ βασιλικῇ, ὃν καὶ καλεῖσθαι ζωγάνην [2]. Μνημονεύει τῆς ἑορτῆς καὶ Κτησίας ἐν δευτέρῳ Περσικῶν.

Bérose, dans le premier livre de ses *Antiquités babyloniennes*, dit que le 16 du mois de loüs, on célèbre à Babylone pendant cinq jours une fête appelée Sacée, durant laquelle les esclaves commandent à leurs maîtres ; un d'entre eux est placé à la tête de la maison, revêtu d'un costume pareil à celui du roi, et on l'appelle *zoganès*. Ctésias fait aussi mention de cette fête au livre deuxième de ses Persiques.

---

1] Strabon (XI, p. 512) décrit aussi cette fête des Sacées, qui avait été adoptée par les Perses au temps des Achéménides, et la présente comme une fête orgiastique liée au culte d'Anaïtis : « Partout, dit-il, où est un temple » de cette déesse, on célèbre la fête bachique des Sacées, » où les hommes et les femmes, vêtus d'habits scythiques, » passent le jour et la nuit à boire et à se livrer à la dé» bauche, » ὅπου δ'ἂν ᾖ τῆς θεοῦ ταύτης ἱερὸν, ἐνταῦθα νομίζεται καὶ ἡ τῶν Σακαίων ἑορτὴ βακχεία τις μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ διεσ-

κευασμένων σκυθιστί, πινόντων ἅμα καὶ πληκτιζομένων πρὸς ἀλλήλους ἅμα τε καὶ τὰς συμπινούσας γυναῖκας. Strabon ajoute que cette fête avait été instituée par Cyrus en mémoire de la défaite des Saces (perse *Çakâ*) ou Scythes d'Asie, et du stratagème par lequel il avait obtenu la victoire; et Hésychius dit aussi la même chose : v° Σακαία. Mais c'est là certainement une légende d'invention postérieure, fondée sur une simple assimilation de noms après l'oubli de la véritable origine de l'appellation de la fête; car notre témoignage de Bérose prouve qu'il s'agit d'une vieille institution sacrée des Babyloniens, qui n'a rien à voir avec Cyrus et la défaite des Scythes : voy. Selden, *De diis syris*, syntagm. II, c. 13, p. 270; Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 482 et suiv.; R. Rochette, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér. t. XVII, 2e part. p. 235 et suivantes.

Dion Chrysostome (*Orat.* IV; t. I, p. 161, ed. Reiske) donne à son tour de curieux détails sur la célébration des Sacées chez les Perses; ils concordent tout à-fait avec le témoignage de Bérose, sauf qu'ils substituent un condamné à mort à l'esclave investi du rôle de roi de la fête; mais peut-être ce changement s'était-il opéré dans le passage de la cérémonie de Babylone dans la Perse. « N'as-tu » pas compris, dit-il, le sens de la fête des Sacées, que » célèbrent les Perses? Ils prennent un condamné à mort, » l'asseoient sur le trône du roi et le revêtent de son cos- » tume. Celui-ci se livre alors à tous les plaisirs pendant » les jours de la fête, choisit parmi les concubines royales » celles qui lui plaisent, et nul ne fait obstacle à ses vo- » lontés. Mais après la fête on le dépouille, on le bat de » verges et on le pend. » Λαβόντες τῶν δεσμωτῶν ἕνα τῶν ἐπὶ θανάτῳ, καθίζουσιν εἰς τὸν θρόνον τοῦ βασιλέως, καὶ τὴν ἐσθῆτα διδόασιν αὐτῷ αὐτήν, καὶ τρυφᾶν, καὶ ταῖς παλλακαῖς χρῆσθαι τὰς ἡμέρας ἐκείνας ταῖς βασιλέως, καὶ οὐδεὶς οὐδὲν αὐτὸν κωλύει ποιεῖν

ὧν βούλεται. Μετὰ δὲ ταῦτα ἀποδύσαντες καὶ μαστιγώσαντες, ἐκρέμασαν.

Beaucoup d'étymologies ont été proposées pour ce nom de Σαχέα ou Σαχαῖα. Casaubon, dans ses notes sur Athénée (t. VIII, p. 494, ed. Schweighauser), conjecture que Σαχαῖα est pour Σεσαχαῖα, du nom ששך qui paraît désigner Babylone, ou du moins une ville de la Chaldée presque égale en importance, dans un passage de Jérémie. On lit en effet dans ce prophète (LI, 41) : « Comment Schesehak a-t-il été » pris? Comment cette merveille renommée de toute la terre » est-elle tombée aux mains des ennemis? Comment Babel » est-elle devenue l'étonnement de tous les peuples ? » ששך ne correspond à aucun des noms religieux et mystiques de Babylone que nous lisons dans les textes cunéiformes. Les interprètes juifs, et saint Jérôme d'après eux, trouvent ici une application du système kabbalistique de l'*Athbasch*, qui consiste à écrire ת pour א, ש pour ב, ר pour ג, et ainsi de suite tout l'alphabet; ils supposent donc que Jérémie a écrit ששך n'osant pas écrire בבל, par crainte de la vengeance des Chaldéens. Mais Gesenius (*Lexicon hebraïcum*, v° ששך ; cf. *Thesaur.*, p. 1486) a réfuté en quelques mots cette conjecture : *Fac autem, quod concedere non possumus, haec kabbalae sive mysteria sive nugas Jeremiae aetate jam usitata fuisse, quomodo explicabis, quod* LI, 41 *eodem commate* בבל *suo et proprio nomine memoratur.* La véritable explication du nom mystérieux de ששך a été donnée dernièrement par M. Harkavy (*Journal asiatique*, août-septembre 1870, p. 307). Ce philologue y voit un nom accadien de la ville d'*Ur*, si importante aux âges antiques et la première capitale de la monarchie chaldéenne. « *Ur*, dit-il, est le plus souvent appelée la ville de *Śin;* ce dernier porte le titre honorifique de ,

ce qui se prononce en accadien ***annap-šiš-ki***, et en assyrien ***ilu naṣir irṣit*** (dieu protecteur de la terre), et voilà pourquoi la ville consacrée à lui s'appelle ***Šiš-ki***, et en transcription hébraïque **ששך**. Les prêtres babyloniens, considérant la langue accadienne comme une langue sacrée, s'en sont toujours servis dans les cas solennels, et le prophète hébreu aurait imité leur exemple. »

Dans une autre prophétie de Jérémie, datée de l'an **4** du roi de Juda Joïakim, le nom **ששך** est encore employé comme nom géographique, mais il ne peut être regardé comme s'y appliquant à Babylone ou à *Ur*. Dans cette prophétie, en effet, il n'est aucunement question des malheurs futurs de Babylone, mais au contraire de la série de dévastations que les Babyloniens allaient promener dans toute l'Asie antérieure, sous la conduite de ***Nabu-kudurri-uṣur***. « Le roi de ***Seśak*** » y est nommé immédiatement après les rois d'Elam et de Médie parmi ceux qui vont boire la coupe de la colère de Dieu : Jerem. XXV, 26. Souvenons-nous ici que **שישק**, dans les livres historiques de la Bible, est la manière dont on rend en hébreu le nom du roi égyptien ***Šeśanq***, de la XXIIe dynastie : I Reg. XI. 40; XIV, 25; II Chron. XII, 5. Guidé par l'analogie de cet exemple, nous serions fort tenté de rapprocher **ששך**, dans le second passage de Jérémie, du nom du dieu élamite ***Šuśinka***, lequel est révélé par les inscriptions que M. Loftus a copiées à Suse. C'était le dieu protecteur et spécial de la province d'***Anzan***, qui, appelée simplement ***Anzan***, dans les documents assyriens (W. A. I. II, 43, l. 44), est nommée ***Anzan Šuśinka*** dans les textes susiens (Loftus, pl. XIII, n° 5). Le roi de ***Šeśak***, nommé à côté du roi d'Elam, nous paraît donc un roi séparé de cette province qui se mettait sous la tutelle particulière du dieu ***Suśinka.***

En tous cas le nom de ששך n'a rien de commun avec la fête des Σακαῖα.

Nous ne croyons pas non plus à l'explication proposée par Bernardi dans ses notes sur Hésychius, par Tychsen dans les notes du Ctésias publié à Gœttingue en 1823 (p. 381) et par Richter (*Berosi quae supersunt*, p. 73) tirant Σακαῖα de la racine שקה *potavit* et donnant au nom de cette fête le sens de *comessatio*, *compotatio*.

Dans notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3[e] édition, t. II, p. 249, nous avons proposé à notre tour un rapprochement entre les Σακαῖα et une grande fête babylonienne en l'honneur des dieux *Ilu* et *Marduk*, dont les textes cunéiformes parlent à plusieurs reprises (Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 4, l. 1, et col. 7, l. 23 : W. A. I. I, 55 et 57) en la désignant par un nom accadien que nous lisions alors, avec M. Oppert, *Ṣak-muku*. Mais nous devons aujourd'hui renoncer à cette hypothèse, car un passage formel de la grande inscription de *Nabukudurri-uṣur* dite de la Compagnie des Indes (col. 2, l. 54-65 : W. A. I. I, 54) place la fête du 8 au 11 du mois de *nisannu*, tandis que le 16 du mois macédonien loüs, auquel notre fragment de Bérose place les Sacées, correspond dans le calendrier chaldéo-assyrien au 16 du mois d'*abu*. Les deux fêtes, tombant à des dates différentes, ne sauraient donc être confondues. D'ailleurs il est aujourd'hui certain que le nom de la fête babylonienne doit être lu *Lil-muku*, comme le fait M. Norris (*Assyrian dictionary*, t. II, p. 683).

Reste l'opinion de Movers (*Die Phœnizier*, t. I, p. 483 et suiv.), qui nous paraît encore la meilleure et à laquelle nous nous rangeons désormais. L'illustre historien des Phéniciens compare le nom des Σακαῖα à celui d'une des grandes fêtes de l'année juive, appelée חג הסכות, « la fête

« des tentes, » ou, comme on a pris l'habitude de dire dans nos histoires saintes, « la fête des tabernacles » : Levitic. XXIIII, 42; Numer. XXIX, 12-34; Deuteron. XVI, 13; Nehem. VIII, 15. La fête des tentes dans la Loi de Moïse était une fête consacrée au vrai Dieu pour le remercier du bienfait des récoltes et l'on en avait fixé la date à une autre époque que chez les Babyloniens, puisqu'elle était célébrée le 15 de tischri. Mais l'usage de s'installer sous des tentes pour une fête religieuse était emprunté, comme la plupart des formes matérielles du culte mosaïque, aux peuples environnants. En effet Diodore (XX, 65) signale à Carthage une fête analogue, bien évidemment importée de la Phénicie, qu'il appelle σκηνὴ ἱερά. Le prophète Amos (V, 26) parle des tentes que les Israélites infidèles dressaient en l'honneur du dieu Moloch. Ainsi les rapports nombreux et frappants qu'un savant critique, Lakemaker (*Observ. philol.* fasc. I, p. 17-78), a relevés entre la fête des tentes, la scénopégie hébraïque, et les Dionysies grecques, rapports qui avaient déjà frappé Plutarque (*Sympos.* IV, 5), s'expliquent par un emprunt commun aux rites des cultes asiatiques. C'est de là aussi que provenait la fête qui se célébrait à Rome, aux ides de Mars, en l'honneur d'Anna Perennna et de Mars Mamurius (Johan. Lyd. *De mens.* III, 29 et IV, 36), fête où l'on s'installait sous des cabanes de feuillage et dont la description, telle que nous la devons à Ovide, semble calquée sur le tableau des Sacées tracé par Strabon : Ovid. *Fast.* III, v. 523-542, 675 et suiv.

La Bible désigne la fête des prostitutions sacrées, apportée de Babylone à Samarie par les colons qui remplacèrent les Israélites, sous le nom de סכות בנות, « les tentes des « filles » : II Reg. XVII, 30. Quand Ezéchiel, dans son chapitre XXIII, personnifie Jérusalem et Samarie sous les

traits de deux prostituées, il les appelle אהלה et אהליבה, deux noms dérivés, suivant l'ingénieuse remarque de Movers (*Die Phœnizier*, t. I, p. 495) de אהל, « tente, » et il peint leurs débauches sous des traits manifestement empruntés aux immoralités du culte rendu par tous les paganismes orientaux à la grande divinité du principe féminin. Ces immoralités, ces prostitutions sont rapportées formellement aux Sacées par Strabon.

Les derniers rapprochements que nous venons de faire, malgré l'ingénieuse remarque de Movers que le jour des Sacées coïncidait avec la première apparition de l'astre d'Orion dans le ciel, prouvent que Strabon a eu raison de rattacher au culte d'Anaïtis cette « fête des tentes, » qui avait passé de Babylone chez les Perses. C'était en effet la grande fête de la déesse-nature. Mais, conformément aux remarques que nous avons déjà faites dans la note 2 du fragment précédent, nous observerons que, si dans l'empire des Achéménides à partir d'Artaxerxe Mnémon elle se célébrait en l'honneur d'*Anat*, devenue en perse *Anahita*, elle devait à Babylone dans l'origine être consacrée à *Zarpanit*. Aussi tendons-nous à l'identifier avec la fête où Hérodote montre les femmes de Babylone se prostituant au moins une fois dans leur vie en l'honneur de Mylitta, c'est à dire de *Zarpanit-Mulidit:* Herodot. I, 199; Strab. XVI, p. 745; cf. Baruch, VI, 42.

L'attribution de la fête des Sacées à la déesse qui personnifiait le pouvoir générateur de la nature se confirme encore par la légende que rapportent Diodore (II, 20) et Elien (*Var. hist.* VII, 1), et où la fabuleuse Sémiramis figure comme ayant été d'abord une esclave du harem de Ninus. Lors des Sacées elle obtient de s'asseoir sur le trône comme reine de la fête; alors elle donne l'ordre de mettre à mort le monarque, et c'est ainsi qu'elle s'empare

du pouvoir. Nous essayons de bien déterminer le caractère mythologique du personnage de Sémiramis et son rapport avec les doctrines de la religion chaldéo-assyrienne dans un mémoire spécial qui doit paraître dans le recueil de l'Académie Royale de Belgique.

Cléarque (*ap.* Athen. XII, p. 515 et suiv.) racontait d'après les traditions lydiennes, où nous avons déjà fait voir que l'influence de la civilisation et de la religion de l'Assyrie avait été si profonde, une fable d'Omphale où nous retrouvons les principaux traits de cette variante de la légende de Sémiramis, et aussi de la fête des Sacées. Omphale y est représentée comme une esclave du roi de Lydie, Midas, soumise d'abord, de même que toutes les femmes des Lydiens, à la prostitution sacrée, puis détrônant Midas, prince tellement dégradé qu'il « vivait au milieu des femmes de son palais, assis sur la pourpre et la quenouille à la main. » Devenue reine, elle oblige les Lydiens, réduits à la condition des femmes, à reconnaître la domination de leurs esclaves, et livre à ceux-ci les filles de leurs maîtres.

Dans la légende lydienne nous retrouvons la supériorité momentanée des esclaves sur les maîtres que Bérose nous donne pour le trait essentiel des Sacées. A ce point de vue la fête babylonienne offrait la plus frappante ressemblance avec les Saturnales romaines: Macrob. *Saturn.* I, 7; Dio Cass. LX, 19; Horat. *Satyr.* II, 7, v. 5; Martial. XI, 6; XIV, 1. Mais cette dernière fête, au moins par ce détail spécial, était peut-être d'origine asiatique, car elle paraît avoir eu pour premier modèle une fête célébrée à Cydonie de Crète, dans un pays où la religion phénicienne avait laissé une empreinte ineffaçable : Eustath. *ad* Homer. *Odyss.* Υ, v. 105.

2] Ce titre est le mot d'origine accadienne *śaknu*, dont le premier sens est « vicaire, lieutenant; » la Bible l'écrit סגן en parlant des fonctionnaires assyriens et babyloniens: Is. XI, 25; Jerem. LI, 23, 28 et 57; Ezech. XXIII, 6, 12 et 23; Dan. II, 48; III, 2 et 27. Le titre le plus haut et le plus sacré des rois de Babylone était *śakkanakku*, « vicaire suprême (des dieux), » et ils se qualifiaient aussi de *śaknu Bel*, « vicaire de Bel: » Voy. Hincks, *Babylon and its priest-kings*, dans le *Journal of sacred literature and biblical record*, janvier 1859; Oppert, *Etudes assyriennes*, p. 30 et suiv.; *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 308. C'est le même mot *śaknu*, qui, dans la hiérarchie des fonctions administratives, désignait les chefs de districts, lieutenants des gouverneurs de province; nous reviendrons sur les titres et l'échelle hiérarchique de ces fonctions dans la suite de nos *Lettres assyriologiques*.

# FRAGMENTS

## PROVENANT DU LIVRE II

## VI

Chronogr. Barber. *ap.* Mai. *Vett. scriptt. nov. coll.* tom. VIII, p. 7.

Πρώτην πασῶν ἀναγράφουσι τὴν Χαλδαίων βασιλείαν ἄνδρες ἐν παιδεύσει γνώριμοι, Ἀλέξανδρος ὁ Πολυΐστωρ, Βήρωσσος καὶ Ἀβυδηνὸς καὶ Ἀπολλόδωρος.

Le royaume des Chaldéens est compté comme le premier de tous par des hommes illustres dans la science. Alexandre Polyhistor, Bérose, Abydène et Apollodore.

## VII

Syncell. p. 17, A.

Ἐπίπλαστός ἐστιν ἡ τούτων ἐπίνοια ἀμφοτέρων, τοῦ τε Βηρώσσου καὶ τοῦ Μανεθῶ, τὸ ἴδιον ἔθνος θελόντων δοξάσαι, τοῦ μὲν τὸ τῶν Χαλδαίων, τοῦ δὲ τὸ τῶν Αἰγυπτίων. Θαυμαζέτω δὲ πῶς οὐκ ἠσχύνθησαν ἀφ' ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ ἔτους ἀρχὴν θέσθαι ταῖς τερατώδεσιν αὐτῶν συγγραφαῖς [1] · ἀλλ' ὁ μὲν Βήρωσσος διὰ σάρων καὶ νήρων καὶ σώσσων ἀνεγράψατο, ὧν ὁ μὲν σάρος τρισχιλίων καὶ ἑξακοσίων ἐτῶν χρόνον σημαίνει, ὁ δὲ νῆρος ἐτῶν ἑξακοσίων, ὁ δὲ σῶσσος ἑξήκοντα [2]. Καὶ συνῆξε σάρους ἑκατὸν εἴκοσι διὰ βασιλέων δέκα, ἤτοι χρόνον ἐτῶν μυριάδων τεσσαράκοντα τριῶν καὶ δύο χιλιάδων.

Le système de Bérose et celui de Manéthon sont également fictifs, car ils ont voulu tous deux glorifier leur propre nation, le premier celle des Chaldéens, le second celle des Egyptiens. Admirez qu'ils n'ont pas rougi de faire l'un et l'autre partir de la même année leurs histoires fabuleuses. Mais Bérose compte par sares, nères et sosses, le sare représentant un espace de temps de 3600 ans, le nère et le sosse 60; et il accumule 120 sares en dix règnes, c'est-à-dire 432000 ans.

1] Cette donnée est extraite de Panodore, dont on trouvera le système entièrement factice pour réduire à 11831/2

ans la durée des dynasties mythiques de Manéthon, exposé dans le Syncelle p. 18, C et 40, D.

C. Müller, *Fragm. historic. græc.* t. II. p. 532 : « Panodore et Annianus (*ap.* Syncell. p. 32), afin de faire cadrer avec la chronologie sacrée la somme de 432000 ans attribué par Bérose aux rois antédiluviens de la Chaldée, supposèrent que ces années représentaient des jours, ce qui faisait 1183 années solaires et 6 5/6 mois. Puis ils admirent qu'avant le commencement de cette période, c'est-à-dire entre Adam et la venue des Égrégores, à laquelle ils identifiaient le commencement de la dynastie chaldéenne, il s'était écoulé 1057 ans, car en ajoutant à ces 1057 ans le temps des rois de Chaldée, ils obtenaient la durée indiquée par la Bible entre Adam et le déluge (2242 ans).

» Par suite, ils attribuèrent un temps égal de 1183 1/2 ans aux règnes antédiluviens de l'Egypte et de la Chaldée, de telle façon que, si l'on avait ajouté foi aux inepties de Panodore, Bérose et Manéthon auraient fait partir leurs calculs de la même année. En admettant ici cette donnée, le Sycelle a oublié que lui-même, dans un autre endroit (p. 44), montrait la fausseté du comput de Panodore.

» Au reste, Panodore n'avait rien changé aux chiffres de Bérose, interprétant seulement les années par des jours, car il admettait la période de 120 sares. C'est donc la chronologie chaldéenne qu'il avait prise pour point de départ en comptant ses 1183 1/2 ans; de là il avait, pour compléter l'intervalle de temps que l'on admettait alors entre Adam et le déluge, assigné à sa fantaisie la date de l'an du monde 1057 à la venue des Égrégores, car cette date n'était fournie ni par l'Ecriture-Sainte, ni par aucun autre auteur. Ceci fait, il s'était occupé de trouver des combinaisons pour réduire à la même durée de 1183 1/2 ans les temps mythiques de l'histoire égyptienne. » Sur les procédés par les-

quels il y était parvenu, voy. C. Müller, *Fragm. historic. graec.* t. II, p. 531.

---

2] Nous traiterons des sares, des nères et des sosses dans le commentaire du fragm. 9, note 4.

# VIII

Syncell. p. 30, A.

Ταῦτά φησιν ὁ Πολυΐστωρ Ἀλέξανδρος τὸν Βήρωσσον ἐν τῇ πρώτῃ φάσκειν (fragm. 1). Ἐν δὲ τῇ δευτέρᾳ τοὺς δέκα βασιλεῖς τῶν Χαλδαίων καὶ τὸν χρόνον τῆς βασιλείας αὐτῶν, σάρους ἑκατὸν εἴκοσιν, ἤτοι ἐτῶν μυριάδας τεσσαράκοντα τρεῖς καὶ δύο χιλιάδας, ἕως τοῦ κατακλυσμοῦ.

Voilà ce qu'Alexandre Polyhistor dit être raconté dans le premier livre de Bérose. Quant au second livre, il y parle des dix premiers rois des Chaldéens et de la durée de leurs règnes, montant à 120 sares, c'est-à-dire 432000 ans, jusqu'au délnge.

## IX

Euseb. *Armen. Chron.* p. 5, ed. Mai.

*Haec quidem Berosus in primo libro narravit, secundo autem reges singillatim recensuit.*

[*Ut ipse ait, Nabonassarus erat eo tempore rex*[1].]

*Et regum quidem nomina diligenter acervat, nullum tamen eorum opus peculiariter recitat, fortasse quia nihil memorandum esse arbitratur. Ex eo igitur regum tantummodo seriem depromere licet. Hac vero ratione narrationem exorditur, ut Apollodorus ait*[2]*: nempe primum extitisse regem Alorum ex urbe Babylone Chaldaeum : hunc saris decem regno potitum*[3]*. Porro is sarum ex annis ter mille sexcentis conflat. Addit etiam nescio quem nerum et sossum : nerum ait sexcentis annis constare, sossum annis sexaginta*[4]*. Sic ille de veterum more annos supputat.*

*His dictis, pergit porro, regesque Assyriorum singillatim atque ex ordine enumerat, decem videlicet ab Aloro primo rege usque ad Xisuthrum, sub quo magnum illud primumque diluvium contigisse ait, quod Moses quoque commemorat*[5]*. Jam summam temporum, quibus hi reges imperitaverunt, ait esse saros centum viginti, nempe quadraginta tres annorum myriades, annosque bis mille. Tum et disertis verbis ita scribit*[6]*: defuncto, inquit, Aloro, regnavit ejus filius saris tribus. Post Alaparum Almelon ex urbe Pantibiblis*[7] *Chaldaeus saris tredecim. Al-*

*meloni successit Ammenon item ex Pantibiblis saris duodecim. Hujus aetate bellua quaedam, cui nomen Idotioni*[8]*, e Rubro mari emersit*[9]*, forma ex homine et pisce mixta. Hinc Amegalarus Pantibiblius octodecim saris regnavit. Deinde pastor Davonus Pantibiblius, qui et ipse saris decem regno potitus est. Hoc imperante, rursus e Rubro mari emerserunt, eadem hominis itemque piscis figura, monstra*[10] *quatuor*[11]*. Postea regnavit Edoranchus Pantibiblius saris octodecim. Eo tempore item apparuit e Rubro mari aliud quiddam simile piscis et hominis, cui nomen Odaconi*[12]*. Hos inquit omnes ea quae ab Oanne summatim dicta erant, accurate exposuisse. Exin imperavisse Amemphsinum*[13] *e Lancharis*[14] *Chaldaeum*[15] *saris decem. Tum regnum tenuisse Otiartem e Lancharis Chaldaeum*[16] *saris octo. Defuncto denique Otiarte, filium ejus Xisuthrum rexisse imperium saris octodecim : sub eoque evenisse magnum diluvium. Conflatur igitur summa decem regum et sarorum centum viginti. Haec est porro regum series :*

*I. Alorus saris* x.
*II. Alaparus saris* iii.
*III. Almelon saris* xiii.
*IV. Ammenon saris* xii.
*V. Amegalarus saris* xviii.
*VI. Davonus saris* x.
*VII. Edoranchus saris* xviii.
*VIII. Amemphsinus saris* x.
*IX. Otiartes saris* viii.
*X. Xisuthrus saris* xviii [17].

*Summa, reges decem, sari centum viginti. Jam ab*

*his centum viginti saris confici aiunt quadraginta tres annorum myriades et bis mille insuper annos; siquidem sarus annis ter mille et sexcentis constat. Haec in Polyhistoris Alexandri libris narrantur.*

---

1] Ceci n'a aucun sens en cet endroit, c'est bien évidemment un membre de phrase interpolé, qu'il faut rejeter du texte.

---

2] « Il semble qu'ici Alexandre Polyhistor ne cite Bérose que d'après l'intermédiaire d'Apollodore. Le passage est fort ambigu dans le texte arménien. » Telle est la remarque du cardinal Mai; voy. du reste, sur cette question, Richter (*Berosi quae supersunt*, p. 37 et suiv.) et M. C. Müller (*Fragm. historic. graec.* t. II, p. 496).

---

3] C'est à ceci que fait allusion l'historien national de l'Arménie, Moïse de Khorène (I, 5), quand il dit: « Les » écrivains anciens ont changé les noms et la durée de vie » des patriarches antédiluviens, soit d'après leur pur caprice, soit pour quelque autre raison, et ce qu'ils disent » de l'origine des choses est mêlé de vrai et de faux; c'est » ainsi que, parlant du premier être créé, ils en font un » roi, au lieu d'un simple homme, lui donnent un nom » barbare et sans signification, et lui attribuent enfin » 36000 ans de vie. » Cf. le passage où le même Moïse de Khorène (I, 3) cite « Bérose, l'historien très-érudit. »

---

4] Nous retrouvons dans les fragm. 7, 10 et 11 les mêmes indications sur l'emploi des sares, des nères et des sosses dans la chronologie, et sur leur durée respective. La question qui se rattache à ces périodes admises par les Babyloniens dans la mesure du temps, à leur origine et à leur coordination systématique, est d'une grande importance ; mais elle réclame quelques remarques préliminaires sur le système particulier de numération en usage à Babylone : voy. Oppert, *Bulletin archéologique de l'Athénæum français*, 1856, p. 35 ; et notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 3 et suiv.

La notation des nombres entiers, chez les Babyloniens et les Assyriens, était très-simple et conçue d'après le système décimal. Les unités se marquaient par autant de *clous* verticaux : 𒁹 = 1, 𒈫 = 2, 𒐈 = 3, 𒐉 = 4, etc. les dizaines par autant de *crochets* : 𒌋 = 10, 𒎙 = 20, 𒌍 = 30, etc. Seulement, à partir de 60, on pouvait indifféremment mettre autant de crochets que le nombre comprenait de dizaines, ou placer un clou vertical suivi d'autant de crochets qu'il y avait de dizaines au-dessus de 50. Ainsi 60 s'écrivait : 𒐏 = 6 dizaines, ou 𒁹𒌋 = 50 + 10. Voy. la justification de ce dernier point, contesté par sir H. Rawlinson, dans notre *Essai sur un document mathématique Chaldéen*, note 8.

La centaine était représentée par un clou vertical suivi d'une ligne horizontale, 𒁹𒀸 ; le nombre des centaines indiqué par les unités suivi de ce signe : 𒈫 𒁹𒀸 = 200 𒐈 𒁹𒀸 = 300, etc. « Mille » s'écrivait par la centaine précédée du crochet, 𒌋𒁹𒀸, c'est-à-dire « dix centaines, » comme l'a expliqué M. de Saulcy. Le nombre des milliers était marqué par les chiffres des unités, des dizaines et des centaines précédant le signe « mille. » Les centaines de milliers étaient toujours indiquée à part ; ainsi 432000, par

exemple, s'écrivait [cuneiform], c'est-à-dire $400 \times 1000 + 32 \times 1000$.

Passons au comput des nombres fractionnaires, qui constituait l'originalité du système.

Les Babyloniens divisaient invariablement l'unité en 60 fractions, appelées par eux « soixantièmes » ou « minutes, » *šuššu*, quelle que fût la nature des quantités auxquelles s'appliquaient leurs calculs. Dans leur écriture ils notaient ces fractions au moyen des chiffres ordinaires formant une seconde série à la suite de ceux des nombres entiers. Ainsi $2\frac{1}{2}$ s'écrivait [cuneiform] $= 2\,\frac{30}{60}$, $29\,\frac{4}{5}$ [cuneiform] $= 29\,\frac{48}{60}$. Toutes les fois que dans les inscriptions de Babylone ou de la Chaldée on rencontre deux chiffres ainsi juxtaposés, le premier exprime un nombre entier, le second une fraction au dénominateur 60.

Pour noter les fractions inférieures à $\frac{1}{60}$, les Babyloniens divisaient de nouveau d'une manière invariable le soixantième en 60 autres fractions secondes, c'est-à-dire au dénominateur 3600 et ils n'admettaient pas de dénominateur intermédiaire entre 60 et 3600 ou $60^2$. Pour éviter la confusion qui aurait pu naître entre l'expression des fractions premières et des fractions secondes, les chiffres énonçant ces dernières étaient suivis du caractère [cuneiform], qui jouait le rôle d'exposant et indiquait que le dénominateur invariable 60 était porté à sa deuxième puissance. Supposons comme exemple la somme $2\,\frac{1}{120}$, on l'exprimait par les chiffres [cuneiform] $= 2\,\frac{30}{60^2}$. Lorsque les fractions à écrire étaient supérieures à $\frac{60}{60^2}$ ou $\frac{1}{60}$, on pouvait indifféremment les noter de deux manières : en plaçant à la suite du chiffre des nombres entiers un seul chiffre suivi de l'exposant, ou bien en employant deux chiffres, l'un pour les fractions au dénominateur 60 comprises dans le total, l'autre pour les fractions secondes, au dénominateur $60^2$, moindres que $\frac{1}{60}$. Ainsi la somme $2\,\frac{1}{16}$

était indiquée également par [cuneiform] $= 2\frac{225}{60^2}$ et par [cuneiform] $= 2 + \frac{3}{60} + \frac{45}{60^2}$. On a des exemples certains de ces deux modes de notation.

Les inscriptions cunéiformes n'ont pas encore fourni de fractions inférieures à $\frac{1}{60^2}$; mais les applications que les Babyloniens firent de leur système de division de l'unité prouvent que l'on employait alors un nouveau dénominateur invariable $60^3$, qui continuait la progression géométrique. Le mode de compter et de noter les fractions était donc à Babylone et dans la Chaldée, celui que nous employons encore aujourd'hui pour la notation des degrés et de l'échelle de leurs divisions sexagésimales : $a^{\circ}\ a'\ a''\ a'''$. C'est ce système qu'Hipparque, disciple de la science chaldéenne en bien des choses, introduisit le premier dans l'astronomie des Grecs : voy. Nesselmann, *Die Algebra der Griechen*, p. 68, 92, 136 et suiv. ; Humboldt, *Ueber die bei verschiednen Vœlkern üblichen Systeme von Zahlzeichen*, dans le *Journal für Mathematik* de Crelle, t. IV, p. 225 ; Lepsius, *Chronologie der Ægypter*, t. I, p. 129 ; Brandis, *Das Münz-Mass-und-Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen*, p. 10. Géminus en attestait déjà d'une manière formelle l'origine babylonienne : *Elem. astron.* 15; p. 62, ed. Petau.

Cette invariable division de l'unité en 60 parties égales, et cette échelle de fractions inférieures, toutes sexagésimales les unes par rapport aux autres, étaient bien évidemment le résultat d'une combinaison savante et d'une nature toute pratique, destinée à concilier les deux systèmes de division de l'unité, qui depuis qu'il y a des hommes sont en lutte et se partagent les peuples, le système décimal et le système duodécimal. 60 a, en effet, pour diviseurs tous les diviseurs de 10 et de 12; c'est, parmi les nombres qu'on pouvait choisir comme dénominateur invariable des frac-

tions, celui qui a le plus de diviseurs, car 2, 4, 5, 6, 10, 12, 15, 20 et 30 le divisent en parties égales.

Les Babyloniens appliquèrent leur système de numération des nombres fractionnaires à tous les ordres de quantités et de mesures. C'est ainsi qu'ils divisèrent le cercle de l'écliptique ou du zodiaque, appelé « le chemin (du soleil), » *χarranu*, en 360 degrés, *daragu* ou *dargatu*, comprenant chacun 60 minutes, *šuššu*, composées de 60 secondes : Sext. Empiric. *Adv. astrol.* p. 339 ; Gemin. *Elem. astron.* 15, p. 62, ed. Petau ; voy. notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 9 et suiv. Le cercle de l'équateur, *gagar* ou *qaqqar*, était coupé par eux en douze dihories, *kasbu qaqqar*, comptant chacune 60 degrés, *daragu* ou *dargatu*, et les degrés à leur tour étaient partagés en 60 minutes de 60 secondes. (Voy. notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 13-25.) Tout le système des poids et mesures de Babylone, système très-savant et très-ingénieusement coordonné, qui a été l'objet des études successives de M. Brandis, dans le premier chapitre de son livre intitulé *Das Münz-Mass-und Gewichtswesen in Vordesasien*, et de nous-même, dans notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 40-121, tout ce système, disons-nous, repose sur les mêmes bases, et elles avaient été appliquées également à la mesure du temps de la révolution diurne du soleil.

Les calculs des astronomes chaldéens sur la marche du soleil, leurs calculs encore bien plus délicats des mouvements de la lune, supposent nécessairement la division de l'heure en minutes et en secondes. Ptolémée, du reste, dans ce qu'il dit de leurs calculs et de leurs observations, paraît leur attribuer d'une manière formelle la connaissance de ces divisions, et ce n'est pas un faible argument pour les en considérer comme les inventeurs que de voir ces divisions

reproduire les ordres successifs de fractions sexagésimales de l'unité, marque caractéristique du comput babylonien. Aussi M. Lepsius *(Chronol. der Ægypter*, p. 128 et suiv.) et M. Brandis (p. 19) n'ont-ils pas hésité — bien qu'aucun texte antique ne le dise précisément — à regarder la division de l'heure encore en usage de nos jours comme originaire de la Chaldée. Seulement ni les heures ni les minutes ni les secondes admises à Babylone ne correspondaient exactement aux nôtres. En effet, le système que les astronomes chaldéens avaient adopté pour la division de la circonférence du ciel (Diod. Sic. II, 30) entraînait de toute nécessité, suivant la sagace observation de Letronne (dans le *Journal des savants* de 1839), la division de la révolution diurne, du jour naturel ou nycthémère, en douze et non en vingt-quatre heures, et par conséquent l'adoption des heures équinoctiales ou heures doubles (voy. Ideler, *Handb. der Chronol.*, t. I, p. 86 et suiv.), justement nommées *babyloniennes* par quelques chronologistes anciens, heures que le papyrus astronomique du Louvre (*Notices et extraits des manuscrits*, t. XVIII, 2ᵉ part. p. 66) nous montre avoir été connues des Grecs dès le temps d'Eudoxe. Comme les douze mois répondaient aux douze signes du zodiaque dans l'année tropique, les douze heures astronomiques, comptées d'un soleil à l'autre (Censorin. *De die natal.* 23) répondaient aux douze mois de l'année et aux douze signes. La révolution diurne et la révolution annuelle étaient en accord, se fondant l'une et l'autre sur le système duodécimal donné par l'ordre de la nature. Les Babyloniens, et d'après eux les Assyriens, n'ont jamais connu d'autres heures que ces heures doubles ou équinoctiales, qu'ils nommaient *kasbu* : voy. Hincks, dans les *Transactions of the Royal Irish Academy*, t. XXIII, p. 43 ; Norris, *Assyrian dictionary*, t. II, p. 545. C'est ce qui est établi

d'une manière irréfragable par les deux rapports astronomiques d'observations du jour précis de l'équinoxe de printemps, qui sont tracés sur de petites tablettes du Musée Britannique et dont nous reproduisons ici le texte :

*Yum VI ša araχ nisan*
*yumu au muši*
*šitqulu,*
*VI kasbu yumu,*
*VI kasbu muši.*
*Nabu Marduk*
*ana šarri beli*
*likrubu.*

« Le 6e jour du mois de *nisannu* le jour et la nuit ont » été égaux, 6 heures le jour, 6 heures la nuit.

» Que *Nabu* et *Marduk* soient proches du roi, mon sei- » gneur. » W. A. I. III, 51, 1.

*Yum XV ša araχ nisan*
*yumu au muši*
*šitqulu,*
*VI kasbu yumu,*
*VI kasbu muši.*
*Nabu Marduk*
*ana šarri beli*
*likrubu.*

« Le 15e jour du mois de *nisannu* le jour et la nuit ont » été égaux, 6 heures le jour, 6 heures la nuit.

» Que *Nabu* et *Marduk* soient proches du roi, mon sei- » gneur. » W. A. I. III, 51, 2 (1).

(1) Tout ceci vient confirmer les ingénieuses remarques d'Ideler (dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1814-1815, p. 214-216), sur la nécessité d'admettre, chez les Chaldéens, l'existence de méthodes pour déterminer les heures exactes, indépendamment du soleil, et sur ce que pouvaient être ces méthodes.

Ce sont ces divisions du jour qui étaient reproduites dans les longues périodes des sares, des nères et des sosses. Il résulte en effet des termes fort clairs de Bérose que l'année tropique et astronomique de 365 1/4 jours, connue dès une époque extrêmement reculée des astronomes de la Chaldée (voy. Ideler, *Ueber die Sternkunde der Chaldæer*, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1814-1815, p. 217; *Handb. der Chronol.* t. I, p. 207) et mentionnée quelquefois dans les textes sous le nom d' « année « du dieu *Anu* » (voy. Oppert, *Commentaire de la grande inscription de Khorsabad*, p. 175), était considérée comme une seconde cosmique, dont 60 formaient une minute, *śuśśu* dans la langue assyrienne, σῶσσος dans le texte grec. Et cette première période avait double raison d'être appelée σῶσσος par Bérose. Par rapport à la période 60 fois plus grande du sare, elle était une minute, *śuśśu*, par rapport à l'année une soixantaine, *śuśi*. Cette dernière expression est celle que nous trouvons à la col. 7, l. 69, du prisme de *Tuklati-pal-aśar*, Ier, pour indiquer le temps qui s'était écoulé avant que le temple d'*Anu* et de *Bin* dans la ville d'*Al-Aśśur*, démoli par le roi *Aśśur-dayan*, eût été reconstruit, *iśtin śuśi śanati*, « un sosse d'années » : W. A. I. I, 15. Sur la manière dont ce texte compte un grand nombre d'objets par soixantaines, voy. notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 148. Cinq siècles plus tard, quand *Aśśur-bani-pal* veut indiquer le temps qui séparait la prise de Suse par ses armes de la conquête de la Babylonie par l'antique roi élamite *Kudur-Nanχundi*, il dit dans son grand prisme (col. 7, l. 9 : W. A. I. III, 23) et dans quelques autres documents (W. A. I. III, 35, 1; 36, 2) « 1635 années solaires, » et dans une tablette dédiée à *Nirgal* (W. A. I. III, 38, 1, recto, l. 16) « 27 sosses et 15 années solaires, » ce qui est

parfaitement concordant. En présence de ces derniers textes, il n'est plus douteux que, comme l'affirme Bérose, les cycles chronologiques chaldéo-assyriens ne fussent basés sur l'année solaire. C'est aussi cette « année d'*Anu* » ou annnée solaire dont *Śin-aχé-irib* fait usage dans l'inscription de Bavian (l. 50 : W. A. I. III, 14) pour énoncer la durée de temps écoulée entre la guerre de *Marduk-idin-aχé* de Babylone contre *Tuklati-pal-aśar* Ier d'Assyrie et le sac de Babylone par lui-même. Enfin un précieux passage de la grande inscription des Fastes de *Śar-yukin* au palais de Khorsabad (l. 124), exactement conforme aux indications du Canon astronomique de Ptolémée pour la durée de pouvoir du babylonien *Marduk-bal-iddina*, prouve qu'à la fin du VIIIe siècle c'était par années solaires que les rois de Babylone comptaient le temps de leurs règnes, tandis que les rois d'Assyrie se servaient encore pour le même effet de leur ancienne année civile, lunaire comme nous allons le voir (1).

(1) Ce fait, qui a passé jusqu'à présent inaperçu malgré son importance, fournit peut-être la solution d'une des questions les plus difficiles et les plus obscures que présente encore l'histoire des pays euphratiques. Nous voulons parler de l'origine de la fameuse ère de Nabonassar, qui sert de base au canon astronomique de Ptolémée. On sait que cette ère, déterminée avec une exactitude mathématique par plusieurs observations d'éclipses, part du 26 février 747 av. J.-C., date de l'avénement du roi Nabonassar, dont le nom ne s'est pas encore rencontré sur les monuments mais se restitue sans un doute possible dans sa forme originale, *Nabu-naṣir*, « que le dieu *Nabu* le protége, » appellation babylonienne dont on a plusieurs exemples chez des particuliers.

Depuis longtemps les astronomes ont reconnu que le point de départ de l'ère de Nabonassar ne coïncidait avec aucun phénomène céleste ni avec le renouvellement d'aucune des périodes entre lesquelles les Chaldéens divisaient la durée du monde. Ils en ont conclu très-naturellement que l'origine de cette ère devait être historique et non astronomique, et qu'elle se rattachait à quelque grand événement. De là, et du fait que Nabonassar est le premier roi babylonien du Canon de Ptolémée, l'opinion généralement admise pendant très-longtemps, qui regardait Nabonassar comme le fondateur du nouvel empire de Babylonie et de Chaldée, comme celui qui, après une longue domination assyrienne, prit le pre-

La réunion de 60 sosses, c'est à dire 3600 ans, constituait la période la plus étendue dans les indications de Bérose, celle à laquelle on donnait le nom de « cycle » proprement dit, σάρος = *seru*, cf. l'hébreu סהר *circumdedit*,

mier le titre de roi indépendant de Babylone. Et les récits de Ctésias ayant trouvé créance jusqu'à ce qu'on eut déchiffré les inscriptions cunéiformes, on essayait de les concilier avec le canon de Ptolémée, soit en identifiant Nabonassar avec Bélésys, soit, plus habituellement, en faisant de Nabonassar le fils de Bélésys, qui, après avoir ruiné Ninive et mis fin à sa domination, se serait abstenu, à l'exemple d'Arbace, de prendre lui-même le titre de roi.

Sir Henry Rawlinson, tout en ayant soutenu, avec pleine raison suivant nous, que l'histoire de Bélésys et d'Arbace ne doit aucunement être regardée comme authentique et est démentie par les monuments, n'en a pas moins suivi l'opinion vulgaire en tenant Nabonassar pour le fondateur du nouvel empire babylonien, pour le prince qui s'affranchit de la suzeraineté de l'Assyrie, et en considérant la date de 747 comme une date capitale dans les annales de l'Asie : *Athenæum*, n° 1377 et 1381 ; dissertation n° VIII insérée à la suite du tome I[er] de l'Hérodote anglais de M. George Rawlinson, p. 501.

Mais cette manière de voir, qui paraissait si vraisemblable, ne peut plus tenir devant le témoignage formel des monuments.

Nous savons par le canon des éponymes (W. A. I. II, 52, 1), que *Tuklati pal-as'ar* II monta sur le trône d'Assyrie le 13 airu de l'année de *Nabu-bel-uṣur*, préfet d'*Arbaχa*, en mai 744 av. J.-C., un peu plus de trois ans par conséquent après l'avénement de Nabonassar à Babylone et pendant la durée que le canon de Ptolémée assigne à son règne. Or, voici ce que *Tuklati-pal-as'ar* dit dans l'inscription insérée au milieu du pavé d'une des salles du palais sud-ouest de Nimroud : L. 17, l. 4-6.

« A partir du moment de mon accession à la royauté, j'ai gouverné » depuis *Dur-Kurigalsi*, *Sipar*, la ville du Soleil, et *Paṣitav*, de la tribu » de *Duma*, jusqu'à *Nipur*, d'un côté ; et depuis les tribu d'*Ita'*, de *Rubu'*, » dans le pays d'*Arumu*, habitant les rives du Tigre, jusqu'aux deux canaux » *Ukni*, qui se jettent dans la mer inférieure, d'un autre côté. »

La région comprise entre ces quatre points d'angle du quadrilatère embrasse tout l'ensemble de la Babylonie et de la Chaldée. Et en disant qu'il a été souverain de cette région depuis son avénement, *Tuklati-pal-as'ar* II n'énonce pas seulement une prétention qu'il devait revendiquer plus tard, il exprime le fait d'une possession réelle pour une partie au moins du territoire ainsi désigné, pour la Babylonie. Nous en avons la preuve par les récits très-détaillés que les textes monumentaux de ce prince font de la grande campagne que l'année même de son avénement au trône il accomplit dans la Chaldée : W. A. I. II, 67, l. 5-28; L. 17, l. 6-14; L. 52 et 65.

Désireux d'établir effectivement son autorité sur tout le pays arrosé par les deux fleuves du Tigre et de l'Euphrate jusqu'au golfe Persique, *Tuklati-pal-as'ar*, aussitôt devenu roi, marcha sur les provinces de la Basse-

*cinxit*, סחר, *rotunditas*, nom qui était aussi appliqué au cycle de retour des éclipses de lune (Suid. v. Σάρος), 223 mois lunaires synodiques équivalant à 18 années tropiques de 365 1/4 jours, plus 11 jours, 7 heures et 43 minutes,

Chaldée, qui seules ne le reconnaissaient pas. Elles étaient alors divisées en un grand nombre de petites principautés, et cet état de choses était de date récente, car tous les princes qu'il combattit sont donnés pour les fils de ceux d'après qui avaient été nommées les villes royales où ils résidaient. Le district de *Bit-S'ilani* fut d'abord dévasté ; le roi de ce district, nommé *Nabu-yus'appani* fut crucifié devant la porte de sa capitale. Le monarque assyrien emmena ensuite en captivité, pour les transporter dans d'autres provinces de son empire, 55,000 hommes de la ville de *S'arrapanu*, et 30,000 des villes de *Tarbaṣu* et de *Yapallu*. Puis il attaqua *Bit-S'a'al* ; la ville fut prise, et son roi, nommé *Lagiru*, fut transporté en Assyrie avec 50,400 habitants. Ces succès furent suivis de la conquête du district de *Bit-Amukkani*, dont le roi, *Duyab*, assiégé dans la ville de *S'apiya*, sa capitale, se vit contraint à capituler et à se soumettre. A dater de ce moment, toute résistance cessa. *Balasu*, roi de *Bit-Dakkuri*, et *Marduk-bal-iddina*, roi de *Bit-Yakin*, deux cantons touchant à la mer, vinrent à *S'apiya* rendre hommage au monarque assyrien et lui payer leur tribut. Toutes les tribus de la Characène et de la rive arabique de l'Euphrate, longuement énumérées à cette occasion dans les inscriptions, reconnurent la souveraineté de l'Assyrie et furent placées sous l'autorité de fonctionnaires assyriens, chargés de les surveiller. *Tuklati-pal-as'ar*, vainqueur, reprit alors la route de sa capitale et traversa dans une marche triomphale la Chaldée proprement dite et la Babylonie. A Ur et à Uruk, en Chaldée, à Cutha, à Borsippa, à Nipur, en Babylonie, et à Babylone même, il offrit solennellement les sacrifices royaux aux dieux de l'Assyrie et à ceux du pays.

Ainsi, l'année même de son avénement, c'est-à-dire en 744, le roi d'Assyrie, *Tuklati-pal-as'ar* II, faisait acte de souverain à Babylone et dans les villes qui en dépendaient, à son retour de la Basse-Chaldée. C'est dans les seules provinces avoisinant le golfe Persique qu'il avait rencontré une résistance bientôt brisée. Mais Babylone était si bien soumise, que le monarque assyrien, qui dès lors se qualifiait de « vicaire des dieux à Babylone, roi des *S'umeri* et des *Akkadi*, » ne parle pas d'en avoir traversé le territoire en allant attaquer les pays les plus méridionaux ; ce n'était pas un exploit de guerre, il traversait une simple province de son empire, et la chose ne lui paraissait pas plus digne d'être mentionnée que s'il avait passé à Arbèles ou dans telle autre partie de l'Assyrie. En général, les souverains ninivites, se considérant comme les rois véritables et légitimes à Babylone, ne parlent que d'eux-mêmes quand ils ont fait quelque chose dans cette ville et laissent entièrement dans l'ombre le roi vassal qui la gouvernait sous leur suzeraineté, à moins que ce roi ne se soit mis en état de rébellion et qu'ils n'aient été obligés de le châtier. Aussi, pour quiconque est familiarisé avec les habitudes de rédaction des inscriptions officielles assyriennes, l'absence de toute mention de Nabonassar

dont toute l'antiquité était unanime à rapporter la découverte aux Chaldéens. (Ptolem. *Almagest.* IV, p. 215, ed. Halma; Gemin. *Elem astron.* 15, p. 62, ed. Petau; Plin., *Hist. nat.* II, 10; voy. Ideler, *Handb. der Chronol.* t. I,

dans le récit de l'expédition dont nous venons de parler, est une preuve absolument certaine que ce prince, soumis à *Tuklati-pal-as'ar* depnis le jour de son avénement comme il l'avait été sans doute aussi à son prédécesseur, s'était montré un vassal fidèle et n'avait manifesté aucune velléité d'indépendance et de rébellion.

Nous voici bien loin du Nabonassar fondateur du nouvel empire babylonien et premier roi indépendant de cette cité que l'on avait jusqu'ici supposé. Simple vassal de l'Assyrie, son règne perd toute l'importance que l'existence de l'ère dont son avénement est le point de départ lui avait fait attribuer. Et par conséquent nous sommes amenés par des données tout-à-fait positives à reconnaître, avec M. Oppert, que l'ère de Nabonassar ne correspond pas plus à un événement décisif de l'histoire qu'à un grand fait astronomique.

Quel peut donc être l'origine de cette ère?

Il faut remarquer ici que, bien que son point initial ne soit pas pris dans un phénomène céleste ou dans le renouvellement d'une des périodes cosmiques admises par les Chaldéens, l'ère de Nabonassar n'a jamais été employée que par les astronomes. C'est d'après elle que sont notées les observations d'origine chaldéenne que Ptolémée nous a transmises; mais ni les documents indigènes babyloniens, ni les historiens classiques ne nous laissent entrevoir un seul exemple de son emploi dans les usages civils ou politiques. Il est donc probable qu'elle a dû avoir son origine dans un fait scientifique du règne de Nabonassar, et nous ne pouvons la rattacher qu'à un travail de révision et de rédaction nouvelle des tables astronomiques fait par ordre de ce roi, lequel aura conduit à clore la série des anciennes tables et à en ouvrir de nouvelles pour les observations ultérieures, à partir de la date de son avénement.

Le Syncelle (p. 207, B) donne une explication qu'il met sous le couvert de l'autorité de Bérose : Ἀπὸ δὲ Ναβονασάρου τοὺς χρόνους τῆς τῶν ἀστέρων κινήσεως Χαλδαῖοι ἠκρίβωσαν, καὶ ἀπὸ Χαλδαίων οἱ παρ' Ἕλλησι μαθηματικοὶ λαβόντες, ἐπειδή, ὡς ὁ Ἀλέξανδρος καὶ Βήρωσσός φασιν οἱ τὰς Χαλδαϊκὰς ἀρχαιολογίας περιειληφότες, Ναβονάσαρος συναγαγὼν τὰς πράξεις τῶν πρὸ αὐτοῦ βασιλέων ἠφάνισεν, ὅπως ἀπ' αὐτοῦ ἡ καταρίθμησις γίνεται τῶν Χαλδαίων βασιλέων. « A partir » de Nabonassar, les Chaldéens ont soigneusement noté les mouvements » des astres, et d'après les Chaldéens les mathématiciens grecs; en effet, » ainsi que le racontent Alexandre (Polyhistor) et Bérose, les collecteurs » des Antiquités Chaldéennes, Nabonassar, après avoir réuni les documents qui racontaient les actes des rois antérieurs, les fit détruire, afin » que l'on comptât désormais d'après lui les rois de la Chaldée. »

Aucune trace du fait ainsi mentionné ne se trouve dans les monuments originaux de l'Assyrie et de Babylone; il est même formellement démenti par leur témoignage, car les antiques documents de l'histoire babylonienne, les annales sacerdotales, les tables des observations astronomiques

**p. 206.**) Le grand sare chronologique de 3600 ans était donc une véritable heure cosmique, par rapport à laquelle le sosse était $\frac{1}{60}$ et l'année solaire $\frac{1}{60^2}$.

Entre le sare et le sosse on plaçait l'autre division du

demeuraient intacts après la date où le Syncelle prétend qu'ils auraient été détruites. Et ce n'est certes pas Bérose qui a pu parler d'une semblable destruction, puisqu'au commencement de son livre il disait au contraire écrire d'après ces documents, conservés de temps immémorial.

Mais la phrase du Syncelle ne doit pas être isolée de l'ensemble du passage auquel elle appartient et de la place où elle arrive dans sa chronographie. C'est en effet dans un court préambule précédant la reproduction du canon de Ptolémée que nous la lisons, et le Syncelle cherche à y expliquer comment ce canon commence seulement au règne de Nabonassar. Il est facile de s'apercevoir que sur l'histoire babylonienne cet écrivain ne possédait pas d'autres documents que les extraits d'Abydène et d'Alexandre Polyhistor compris dans la chronique d'Eusèbe, le livre de Panodore, auquel il a emprunté sa liste des rois chaldéens et arabes du premier empire, et le canon de l'astronome d'Alexandrie. N'ayant ainsi aucune liste des rois qui précédèrent Nabonassar à Babyloue, puisque c'est avec son règne que commence Ptolémée, il aura cherché à en découvrir la cause, et sous l'empire de cette préoccupation il aura interprété dans le sens d'une destruction de tous les documents antérieurs à Nabonassar une phrase d'Alexandre Polyhistor, qu'il trouvait dans quelque écrivain de seconde main. Au reste, quand on pèse attentivement les termes du passage du Syncelle, on y trouve, à part le malheureux mot ἠφάνισεν qui vient démentir tout le reste, la trace manifeste de la mention par Bérose d'un travail pareil à celui que nous croyons avoir servi de point de départ à la nouvelle ère. Nous y voyons en effet que Nabonassar fit colliger tous les documents relatifs à l'histoire des rois qui l'avaient précédé, ce qui s'accorde peu avec une proscription de ces documents, συναγαγὼν τὰς πράξεις τῶν πρὸ αὐτοῦ βασιλέων, et que le résultat de ce travail fut de faire désormais compter à nouveau les rois Chaldéens, à partir de son règne, ὅπως ἀπ' αὐτοῦ ἡ καταρίθμησις γίνεται τῶν Χαλδαίων βασιλέων.

Reste à chercher ce qui put motiver sous Nabonassar la clôture des anciennes tables astronomiques et l'ouverture de nouvelles. C'est ici que le passage des Fastes de *S'ar-yukin* nous paraît jeter une lumière tout-à-fait nouvelle sur la question. Par l'exemple de *Marduk-bal-iddina*, il nous montre que les rois babyloniens postérieurs à Nabonassar se servaient officiellement de l'année solaire pour compter la durée de leurs règnes, tandis qu'il est incontestable qu'un siècle auparavant ils n'employaient dans l'usage officiel et pour le même effet que la vieille année civile babylonienne, purement lunaire ainsi que nous allons l'établir dans un instant. Il y avait donc eu un changement dans le calendrier à Babylone, et ce changement était encore récent puisqu'il n'avait pas été admis autrement que dans la chronologie historique par les Assyriens, qui continuaient et qui continuèrent même après, au moins jusqu'à la fin du règne d'*As's'ur-bani-pal*, à se servir officiellement de la vieille année lunaire. Ceci donné, n'est-il pas

temps, appelée par Bérose νῆρος; elle embrassait 600 ans ou 10 sosses, et était par conséquent $\frac{1}{6}$ du sare. On ignore quelle est l'étymologie et le sens précis du mot νῆρος. Dans un des syllabaires du Musée Britannique, *niru* est donné comme la prononciation d'un idéogramme très-compliqué que l'on n'a pas encore rencontré dans les inscriptions : W. A. I. II, 4, l. 658. Est-ce le mot cité par Bérose ? Mais quand cela serait, nous ne nous trouverions pas plus éclairés sur son étymologie.

Chaque nère formait un grand cycle à la fois chronologique et religieux, qui recevait un nom particulier. A plus forte raison devait-il en être de même des sares ; mais nous ne le savons pas pour ces derniers cycles autrement que par analogie, tandis que nous croyons en avoir des exemples formels pour les nères. Nous nous sommes en effet efforcé de démontrer que « la période du dieu roi de la voûte « de lumière, » indiquée immédiatement avant le règne de *Xammu-rabi* (W. A. I. II, 65, 2), et « la période du « dieu qui veille sur la terre, » dont *Śar-yukin* fait coïncider le début avec son avènement (Fastes, l. 111 et 112),

tout-à-fait naturel de supposer que le motif de l'ouverture de nouvelles tables d'observations astronomiques sous Nabonassar et le point de départ de l'ère qui porte le nom de ce prince fut le changement de calendrier, l'adoption définitive de l'année solaire de 365 $\frac{1}{4}$ jours dans l'usage officiel.

Ainsi s'expliquerait pourquoi Ptolémée n'a relaté aucune observation chaldéenne antérieure au règne de Nabonassar. Les tables astronomiques commencées sous le règne de ce prince, étant disposées par années tropiques et d'après une ère suivie, il avait suffi aux astronomes Alexandrins de les traduire pour en faire usage. Au contraire, les observations antérieures, dont Callisthène faisait remonter le début à 31000 ans avant Alexandre (voy. Th. H. Martin, *Mémoire sur les observations envoyées de Babylone par Callisthène*, dans les *Mém. présent. par div. sav. à l'Acad. des Inscr.* 1re série, t. VI, 1re partie), étaient notées au moyen des années de règne et d'après un calendrier purement solaire ; elles auraient en conséquence demandé pour être mises en œuvre par Ptolémée ou par tout autre Alexandrin un immense travail de calcul, réclamant peut-être un plus grand nombre de données historiques que de mathématiques, données qui devaient faire absolument défaut aux astronomes grecs.

sont deux nères. (Voy. notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 28 et suiv.) (1) Cette donnée est parfaitement d'accord avec l'intervalle que tout indique comme s'étant écoulé entre *Xammu-rabi* et le roi assyrien *Šar-yukin*; mais elle se rattache à un système chronologique un peu différent de celui de Bérose. Car il en résulte que *Šar-yukin* plaçait l'année de son avènement (721 av. J.-C.) 36000 ans juste après le déluge, tandis que dans la chronologie de Bérose elle tomberait 35817 ans après le cataclysme. Cette différence s'explique si l'on admet l'ingénieuse hypothèse de M. Gutschmid (*Rheinisches Museum für Philologie*, t. VII, p. 252 et suiv.; voy. Brandis, *Rerum Assyriarum tempora emendata*, p. 16 et suiv.; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 191), que les Chaldéens du temps de Bérose avaient disposé leur chronologie de manière à faire coïncider avec la fin d'une grande période cosmique la chute définitive du dernier empire de Babylone, fait qui ne pouvait être ni prévu ni calculé du temps de *Šar-yukin*. Et ils n'avaient pu parvenir à ce résultat de coïncidence exacte qu'en retranchant quelques années du temps précédemment admis pour la période fabuleuse et toute factice de la première dynastie.

Notons en passant des indications historiques de quelque importance qui résultent de notre manière d'envisager les deux périodes dont il vient d'être question. La tablette du Musée Britannique qui mentionne celle « du

(1) On remarquera que ces deux noms de périodes se rapportent à des divinités planétaires, désignées au moyen d'épithètes caractéristiques, et peuvent être traduits par « période de *S'amaš'* » et « période de *S'in.* » Ne pourrait-on pas en conclure qu'il s'agit ici des périodes des sept planètes, περίοδοι τῶν ἑπτὰ κοσμοκρατόρων, dont Proclus (*In Tim.* XXIII, p. 31, ed. Basil.), parle d'après Iamblique comme connues des Assyriens, et à chacune desquelles présidait successivement une planète, en tant que χρονοκράτωρ (voy. Firmic. Matern. VI, 33). Si notre conjecture est fondée, ces périodes auraient été des nères.

dieu roi de la voûte de lumière, » en même temps qu'elle l'enregistre immédiatement avant le nom *Xammu-rabi*, la placc presque aussitôt après celle du premier *Šar-yukin*, le roi d'*Agané*, que nous avons reconnu plus haut (note 2 du fragm. 1) comme étant le prince par ordre duquel avait été rédigé le traité fondamental de l'astrologie chaldéenne. *Sar-yukin*, roi d'Assyrie, était donc séparé par un intervalle presque exact de deux nères de l'ancien *Šar-yukin* de Chaldée, dont il semble s'être posé en imitateur et en répétition, comme l'indique la manière dont il s'intitule sur certains monuments *Šar-yukin arku*, « le nouveau, le postérieur. » Or, nous savons positivement que le conquérant de Samarie n'était pas un fils de roi, il n'était monté sur le trône qu'après l'extinction de la lignée souveraine dans la personne de *Šalmanu-ašir* VI, et son avénement avait eu licu par une élection, qui avait suivi plusieurs mois d'anarchie et qu'avait déterminée un grand présage céleste, la fameuse éclipse de lune du 19 mars 721 (Inscription des taureaux de Khorsabad, l. 10-12, B. 40; Inscription des Barils, l. 6, W. A. I. I, 36, voy. Oppert, *Revue archéologique*, nouv. sér. t. XVIII, p. 381). Il est probable que ce phénomène, qui avait profondément frappé les imaginations en survenant au milieu de l'anarchie (nous parlerons dans un instant du sens astrologique que l'on attachait aux éclipses de lune), avait été considéré comme marquant le renouvellement de la période chronogique et religieuse dont on plaçait le début au même temps. Par suite, il ne serait peut-être pas trop téméraire de supposer que le nouveau roi, parvenu à la possession du sceptre à la suite de l'éclipse et dont l'avènement coïncidait avec l'ouverture de la nouvelle période, ne se serait pas appelé *Sar-yukin* depuis son enfance, et qu'il aurait seulement pris ce nom en ceignant le diadême, à cause des cir-

constances qui avaient accompagné son élection et en mémoire du roi, célèbre entre tous dans les fastes de la science sacrée des astres, dont le règne avait clos, 1200 ans auparavant, une autre période analogue.

Peut-on maintenant arriver à se rendre compte de l'origine de ces périodes de 60, 600 et 3600 années solaires, ainsi que de la raison qui les avait fait établir? Un premier fait est certain, c'est qu'aucune d'elles ne correspond à un cycle astronomique régulier, et qu'elles ne représentent pas non plus une coïncidence de l'année civile babylonienne avec l'année tropique de $365\frac{1}{4}$ jours.

L'année ordinaire de Babylone et de l'Assyrie était une année lunaire, composée de douze mois alternativement pleins et caves, c'est-à-dire de 30 et de 29 jours. Cette nature, devinée par Fréret (*Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XVI, p. 205 et suiv.), et par Ideler (*Handb. des Chronol.* t. I, p. 205 et suiv.) vainement contestée par Letronne, ressort positivement de ce fait que toutes les observations d'éclipses jusqu'à présent relevées sur les monuments assyriens et babyloniens tombent, les éclipses de soleil au dernier jour du mois (Eclipse le dernier jour de *sivannu* : W. A. I. II, 52. — Eclipse attendue, sans doute à la suite d'un faux calcul, (1) à la fin du mois de *sivannu* ; elle n'eut

(1) Diodore de Sicile (II, 31), après avoir dit que les Chaldéens regardaient la lune comme la plus petite et la plus proche des planètes, qu'ils ne lui donnaient qu'une lumière empruntée, et qu'ils attribuaient ses éclipses à son immersion dans l'ombre de la terre, ajoute : « Quant aux éclipses de soleil, les explications qu'ils en donnent sont des plus faibles ; et ils ne se hasardent pas à les prédire ni à en déterminer le temps. » En effet la période de 223 lunaisons, qui amenait le retour des éclipses de lune dans le même ordre de temps et de grandeur ne pouvait pas être appliquée aux éclipses de soleil, à cause de la parallaxe. Mais il dut y avoir quelquefois des tentatives pour calculer le retour d'éclipses de soleil au moyen du cycle lunaire combiné avec une certaine connaissance de la parallaxe ; c'est ainsi qu'Ideler (dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1814-1815, p. 218) explique que Thalès put calculer sa fameuse éclipse (Herodot. I, 74). Mais comme les Chaldéens ne connaissaient certainement

pas lieu et l'on constata seulement l'apparition de la néoménie de *duzu* (W. A. I. III, 51, 9) et les éclipses de lune au 14 ou 15. Nous croyons devoir reproduire ici le texte de la tablette du Musée Britannique relative à l'observation d'une éclipse de lune (W. A. I. III, 51, 7), car il y a quelques inexactitudes dans la manière dont M. Oppert l'a citée dans ses *Eléments de la grammaire assyrienne* (2e édition, p. 109):

*Ana muśiśi beliya*
*ardu iriśu Nabu-śum-iddin*
*rab burte*
*śa Ninua.*
*Nabu Marduk*
*ana muśiśi*
*beliya likrubu.*
*Yum XV innunna*
*śa Śin*
*nitazar.*
*Śin ṣalul*
*isakan.*

« Au directeur des constructions, mon seigneur, l'hum-
» ble esclave *Nabu-śum-iddin*, grand astrologue de Ni-
» nive. Que *Nabu* et *Marduk* soient proches du directeur
» des constructions, mon seigneur.
» Le 15e jour, nous avons observé le nœud de la lune.
» La lune a été éclipsée. »

*Innunna* est donné dans une tablette grammaticale (W. A. I. II, 8, 3, l. 61-67) comme l'équivalent accadien de *mazartu*, « le nœud astronomique, » de la racine אזר,

la parallaxe que d'une manière très-inexacte, la plupart des calculs de ce genre que l'on tenta durent être fautifs, ainsi que nous en avons ici un exemple, et c'est là ce qui dut y faire renoncer.

« lier, » les מזרות du livre de Job (XXXVIII, 32). Quant au nom de l'éclipse, il est en accadien *rapa*, mot que nous trouvons dans tous les passages où *Šar-yukin* parle de l'éclipse de 721. Dans une des tablettes astronomiques de la bibliothèque de Ninive (W. A. I. II, 49, 3, l. 42) *rapa* est expliqué par la glose *ṣalme*, « obscurcissement, » de la racine צלם, et donné comme l'équivalent du double idéogramme « astre noir ». Mais ce mot *rapa* est très-souvent suivi du complément phonétique *lu*, ce qui prouve qu'on l'employait comme allophone, et qu'on le lisait par le mot assyryen *ṣalulu*, de la racine צלל, « envelopper d'ombre, » avec lequel il s'échange dans les différents exemplaires du grand monolithe d'*Aššur-naṣir-pal* à Nimroud (W. A. I. I, 18, l. 44). C'est donc par ce dernier mot que nous traduisons l'idéogramme complexe « dieu noir, » manière la plus habituelle de représenter la notion d'« éclipse » dans les textes cunéiformes. La nature des fonctions du personnage auquel est adressé ce rapport, fonctions indiquées par les deux idéogrammes « homme (fonctionnaire) — fondation d'édifice, » ce que nous rendons par *mušišu*, participe du verbe auquel correspond le second signe, la nature de ces fonctions, disons-nous, nous induit à penser que l'observation, dont le mois n'est pas indiqué, avait eu lieu dans celui d'*araχ-šamna*, le huitième mois de l'année. Il était en effet désigné par le nom idéographique de « mois de la fondation, » par ce que les préceptes religieux fondés sur l'astrologie commandaient d'y jeter les fondations des édifices qu'on voulait construire : voy. notre *Essai sur un document mathém. chaldéen*, p. 151 ; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p. 179. C'est dans ce mois qu'un phénomène céleste auquel on attribuait de grandes conséquences augurales devait intéresser tout spécialement le fonctionnaire chargé de veiller à la construction des édi-

fices et à l'établissement de leurs fondations. L'éclipse, pour la même raison, pourrait être aussi du mois d'*abu*, car nous savons par l'inscription des barils de Khorsabad que l'on exécutait aussi dans ce mois des fondations d'édifices (W. A. I. I, 86, pl. 51).

Hincks a consacré son dernier travail, et sans contredit l'un de ses plus remarquables (dans les *Monatsberichte* de l'Académie de Berlin, 1866, p. 647-655), à l'étude d'un fragment de tablette astronomique manifestement destiné à l'enseignement des écoles (W. A. I. II, 39, 5). La deuxième colonne de ce texte mentionne trois éclipses de lune qui s'étaient succédées à très-peu d'intervalle, circonstance tout à fait exceptionnelle. A la suite de chacune de ces mentions, viennent des remarques astrologiques et quelques gloses grammaticales à l'usage des étudiants, sur les expressions difficiles du texte. L'énoncé des éclipses lui-même est ainsi conçu; nous nous bornons à le traduire, sans en donner de transcription, car il est écrit presque en entier idéographiquement.

« Au mois de *nisannu*, le 14e jour, la lune a été éclipsée » (l. 43).

» Au mois de *tašritav*, la lune a été éclipsée. Elle a émergé » au lever du soleil, quand le jour a été fait (l. 52 et 53).

» Au mois de *šabaṭu*, la lune a été éclipsée (l. 58). »

A l'exemple de Hincks, nous entendons par l'émersion hors de l'ombre terrestre, l'expression *ṣalul iḫvu*, « l'éclipse a été guérie » (du verbe חוה, correspondant régulièrement en assyrien à l'hébreu חיה). C'est la même idée que dans l'expression de Juvénal *laboranti lunae* (*Sat.* VI, v. 443; cf. Plin. *Hist. nat.* II. 12).

Il est bon de lire toute la discussion astronomique et mathématique si ingénieuse et si pleine de science, par laquelle l'illustre érudit Irlandais établit, avec la certitude

à laquelle on arrive en semblable matière, que les indications ainsi données ne peuvent s'appliquer, avec la concordance exacte de leurs différents éléments, qu'aux trois éclipses successives des :

20 mars 701 av. J. C.
13 septembre 701.
27 janvier 699.

La seconde fut complète à 4 h. 34 du matin; or, le 13 septembre — 701, ainsi qu'on peut facilement le calculer, le soleil, par l'effet de la réfraction, fut visible à Ninive à 5 h. 33 m. du matin. La donnée que la lune émergeait au moment du lever du soleil est donc parfaitement exacte. Un résultat capital de la tablette dont nous parlons, résultat qui n'a pas échappé à la sagacité de Hincks, est de fournir un point d'attache pour le cycle octaétérique d'intercalation que nous exposerons tout à l'heure. En effet, de la deuxième à la troisième éclipse, il y a eu juste 17 mois lunaires, et dans des années communes de *taśritav* d'une année à *śabaṭu* de la suivante, il y aurait seulement 16 mois; donc il y avait eu un mois intercalaire, analogue au *veadar* des Juifs, entre septembre 701 et janvier 699, à la fin de l'année qui se terminait au printemps de 700.

Une des tablettes astrologiques du Musée Britannique (W. A. I. III, 59, 5) traite des augures apportés par les éclipses de lune sur les rois de l'Occident (*martu*), quand elles arrivent le 14 du mois de *addaru*, en même temps que des augures que les éclipses de soleil tombant dans le même mois fournissent regardant les rois d'Elam.

L'influence astrologique des éclipses de lune était regardée comme funeste, aussi les tablettes n°ˢ 155 et 223 de la collection photographique dont nous avons parlé dans la note 2 du fragm. 1, contiennent-elles des prières au dieu

de la lune, à prononcer pendant les éclipses pour détourner cette influence. Celle des éclipses de soleil, au moins des éclipses partielles, était, au contraire, considérée comme éminemment favorable. Nous en avons la preuve par cette phrase du grand monolithe d'*Aššur-naṣir-pal* à Nimroud (W. A. I. I, 18, l. 44), que M. Oppert (*Revue archéol.*, nouv. sér., t. XVIII, p. 314) a rapportée avec pleine raison, suivant nous, à une éclipse partielle de soleil : *Ina šurrat šarrutiya ina maχre paliya ša Šamaš dayan kibrati ṣalulšu ṭuba eliya iškunu,* « Au commencement de mon règne, dans » ma première année, le Soleil, arbitre des régions célestes, » opéra sur moi son obscurcissement propice. » La même notion ressort de la tablette n° 154 de la collection photographique, la plus précieuse de tous les documents assyriens que nous possédions sur des observations d'éclipses, car elle en relate une de soleil, partielle, en la mettant en rapport avec un grand événement historique, l'une des expéditions d'*Aššur-bani-pal* en Egypte. Malheureusement la photographie, dont nous sommes contraint de nous contenter en ce moment, ne pouvant pas recourir à l'original, a des parties absolument illisibles. Il nous faut donc laisser dans le texte quelques lacunes, qui heureusement n'interrompent pas le sens d'une manière trop grave. La première portion du rapport astronomique traite seule, du reste, de l'éclipse, le reste a trait à d'autres observations sidérales, comme dans W. A. I. III, 51, 9. C'est donc cette première partie que nous transcrirons et traduirons, en remarquant d'avance que dans la plupart des textes astronomiques, l'expression « au mois de N, » sans indication du jour, veut dire que l'observation a été faite le dernier jour du mois.

*Ana šar mate beliya*
*ardu irišu Kudurru.*
*Aššur Samaš au Marduk*
*ana šarri beliya*
*likrubu ultu matšu*
*ana Miṣir...*
*Araχ duz ṣalulu iškunna*
*... V ana malaluša*
*šilbi.....*

Ici deux lignes illisibles, où nous distinguons seulement que la seconde contenait un vœu pour le roi :

*Sarru lišulume*
*ša ṣalulu ša araχ duz kišar*
*ana pani šar...*

« Au roi des pays, mon seigneur, l'humble esclave » *Kudurru.*

» Qu'*Aššur*, *Šamaš* et *Marduk* soient proches du roi, » mon seigneur, depuis son pays jusqu'en Egypte...

» Au mois de *duzu* une éclipse a eu lieu. Sur cinq » [parties] de sa totalité le contact... Que le roi soit en » paix, puisque l'éclipse du mois de *duzu* [apporte] le » bon augure (כשר) sur la face du roi. »

Nous reviendrons sur ce texte au point de vue historique dans la suite de notre *Mémoire sur l'époque éthiopienne dans l'histoire d'Egypte et sur l'avénement de la XXVI<sup></sup>e dynastie*, en cours de publication dans la *Revue archéologique*. Qu'il nous suffise de remarquer ici que les expéditions d'*Aššur-bani-pal* en Egypte sont des années 667 et 666 av. J.-C., et que le 27 mars 666 (ce qui convient parfaitement comme saison au 29 *duzu*, en admettant que l'année touchât à la fin du cycle octaétérique d'intercalation) il y eut, d'après les tables du chanoine Pingré, une

éclipse de soleil qui dut être visible, mais assez faiblement, à Ninive à l'heure du lever de l'astre.

On posséde encore des observations de néoménie faites le 29 et le 30 du mois, suivant qu'il était plein ou cave: H. Rawlinson, dans l'*Athenæum* du 7 septembre 1867; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3ᵉ édition, t. II, p. 201.

Voici, du reste, la transcription et la traduction des tablettes qui contiennent des observations de ce genre:

1° *Mazartu nitazar*
*yum XXIX. Šin*
*nitamar.*
*Nabu u Marduk*
*ana šarri beliya*
*likrubu.*
*Ša Nabua*
*ša Al-Aššur.*

« Le nœud lunaire a été observé le 29ᵉ jour (du mois).
» Nous avons vu la lune.

» Que *Nabu* et *Marduk* soient proches du roi, mon sei-
» gneur.

» Par *Nabua* (astrologue) de la ville d'*Al-Aššur.* » W. A. I. III, 51, 3.

2° *Yum XXX mazartu*
*nitazar. Šin*
*nitamar.*
*Nabu au Marduk*
*ana šarri beliya*
*likrubu.*
*Ša Nabua*
*ša Al-Aššur.*

« Le 30ᵉ jour (du mois) nous avons observé le nœud lu-
» naire. Nous avons vu la lune.

» Que *Nabu* et ***Marduk*** soient proches du roi, mon » seigneur.

» Par *Nabua*, (astrologue) de la ville d'*Al-Aššur*. » Tablette inédite de la collection de M. l'abbé Desnoyers, à Orléans.

3° *Yum XXIX*
*mazartu nitazar.*
*Šin la nimur.*
*Nabu au Marduk*
*ana šarri beliya*
*likrubu.*
*Sa Nabua*
*ša Al-Aššur.*

« Le 29e jour (du mois) nous avons observé le nœud lu- » naire. Nous n'avons pas vu la lune.

» Que *Nabu* et ***Marduk*** soient proches du roi, mon sei- » gneur.

» Par *Nabua* (astrologue) d'*Al-Aššur*. » W. A. I. III, 51, 4.

4° *Ana šarri beliya*
*ardu irišu Ištar- [idin-pal]*
*rab burte*
*ša Arbail.*
*Lu šulimu*
*ana šarri beliya.*
*Nabu Marduk*
*Ištar ša Arbail*
*ana šarri beliya*
*likrubu.*
*Ina yum XXIX*
*mazartu*
*nitazar.*
*Šin la nimur.*
*Ina ara$\chi$ duz yum II*

*limmu Bel-sunu*
*piχat Ximirdan.*

« Au roi, mon seigneur, l'humble esclave *Istar-idin-pal*, » grand astrologue d'Arbèles.

» Paix au roi, mon seigneur. Que *Nabu*, *Marduk* et » *Istar* d'Arbèles soient proches du roi, mon seigneur.

» Le 29e jour (du mois de *sivanu*), nous avons observé » le nœud lunaire. Nous n'avons pas vu la lune.

» Dans le mois de *duzu*, le 2e jour, dans l'éponymie de » *Bel-sunu*, préfet de *Ximirdan.* » (W. A. I. III, 51, 5; voy. Oppert, *Eléments de la grammaire assyrienne*, 2e édition, p. 109 et suiv.)

5° *Ana sarri beliya*
*ardu irisu Istar-idin-pal*
*rab burte*
*sa abai*
*sa Arbail.*
*Lu sulimu*
*ana sarri beliya.*
*Nabu Marduk*
*Istar sa Arbail*
*ana sarri beliya*
*likrubu.*
*Ina yum XXIX*
*mazartu*
*nitazar.*
*Bit Tamarti*
*imdan.*
*Šin la nimur.*
*Araχ sabaṭu yum I*
*limmu Bel-χarran-sadua.*

« Au roi, mon seigneur, l'humble esclave *Istar-idin pal*, » grand astrologue des juges de la ville d'Arbèles.

« Paix au roi, mon seigneur. Que *Nabu*, *Marduk* et *Iś-* » *tar* d'Arbèles soient proches du roi, mon seigneur.

» Le 29e jour (du mois de *ṭabituv*) nous avons observé le » nœud lunaire. Dans le champ de l'observation (étaient) » des nuages. Nous n'avons pas vu la lune.

» Au mois de *śabaṭu*, le 1er jour, dans l'éponymie de *Bel-* » *χarran-śadua.* » (W. A. I. III, 51, 6.)

Le sens du mot *imdan*, « nuage » sans doute d'origine accadienne et synonyme du pur assyrien *uprat*, est attesté par d'autres exemples (W. A. I. III, 59, 8).

Dans la tablette relative à l'éclipse de soleil qui avait été attendue et qui ne s'était pas produite, nous lisons aux lignes 9-13 : *yum XXIX yum XXX mazartuv śa ṣaluli śamaś nittazar... ṣalulu la iśkun. Yum I śin namur. Yumu śa araχ duz.* « Le 29e et le 30e jour (du mois de *sivannu*) nous » avons observé le nœud de l'éclipse de soleil... L'éclipse » n'a pas eu lieu. Le Ier jour nous avons vu la lune, le jour » du mois de *duzu.* »

On remarquera la frappante analogie de l'usage révélé par ces rapports avec la méthode de constatation de la néoménie par une observation faite au moment du coucher du soleil que la tradition talmudique dit avoir été en usage chez les Israélites au temps de leur pleine indépendance (voy. Munk, *Palestine*, p. 183), et avec ce qui se passe encore aujourd'hui chez les Arabes.

L'année babylonienne fut empruntée par les Hébreux antérieurement à l'époque de Moïse et probablement dès le temps d'Abraham. Les noms mêmes des mois juifs sont les noms des mois chaldéo-assyriens, ainsi qu'on le verra par le tableau suivant, où les deux calendriers sont mis en parallèle. (Voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 50 ; Oppert, *Revue archéol.* nouv. sér. t. XVIII, p. 316 ; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p. 179.

| MOIS CHALDÉO-ASSYRIENS | | | MOIS JUIFS | NOMBRE de JOURS | ÉPOQUE de L'ANNÉE |
|---|---|---|---|---|---|
| NOMS IDÉOGRAPHIQUES et RELIGIEUX | NOMS PHONÉTIQUES | | | | |
| | ACCADIENS | ASSYRIENS | | | |
| 1. Mois du commencement. | *Ziggar.* | *Nisannu.* | *Nisan.* | 30 | Mars-avril. |
| 2. — taureau. | *Sidi.* | *Airu.* | *Iyar.* | 29 | Avril-mai. |
| 3. — de la brique. | *Ga.* | *Sivanu.* | *Sivan.* | 30 | Mai-juin. |
| 4. — de la main. | *Muna.* | *Duzu.* | *Tammuz.* | 29 | Juin-juillet. |
| 5. — du feu. | *Nena.* | *Abu.* | *Ab.* | 30 | Juillet-août. |
| 6. — de la citadelle. | *Ikirna?* | *Ululu.* | *Elul.* | 29 | Août-septembre. |
| 7. — du rempart. | *. . . . ṣa.* | *Taśritav.* | *Tiśri.* | 30 | Septembre-octobre. |
| 8. — de la fondation. | *Amruk.* | *Araχ-śamna.* | *Marχeśvan.* | 29 | Octobre-novembre. |
| 9. — de la nuée. | *Kanna.* | *Kisilivu.* | *Kislev.* | 30 | Novembre-décembre. |
| 10. — de la pluie. | *Napardi.* | *Ṭabituv.* | *Ṭebet.* | 29 | Décembre-janvier. |
| 11. — de l'arpentage. | . . . . . . | *Šabatu.* | *Šebat.* | 30 | Janvier-février. |
| 12. — de la fin. | . . . . . . | *Addaru.* | *Adar.* | 29 | Février-mars. |

Pour faire concorder cette année lunaire avec l'année solaire tropique, et maintenir les mêmes mois aux mêmes saisons, on avait recours à un cycle d'intercalation de 8 ans : voy. Hincks, *Transactions of the Royal Irish Academy*, t. XXIV, 21 et suiv. ; et notre *Essai sur un document mathém. chaldéen*, p. 34. La quatrième année on intercalait après *Addaru* un mois appelé *Magru śa Addari*, qui correspondait au *Veadar* des Juifs : tablette n° 32 de la collection photographique; la huitième, on en intercalait deux, l'un après *Addaru*, et l'autre, appelé *Magru śa Ululi*, après *Ululu* : tablette n° 160 de la collection photographique. Certains monuments montrent aussi qu'il y eut une époque où, tout en conservant la même période octaétérique, on faisait les trois intercalations du cycle dans la même année, probablement la huitième, après *Nisanu*, *Ululu* et *Addaru* (W. A. I. III, 56, 5) : voy. H. Rawlinson, dans l'*Athenæum* du 7 septembre 1867. Ce cycle d'intercalation de huit ans est celui qui fut introduit chez les Grecs par Cléostrate de Ténédos; nous voyons maintenant qu'il provenait de Babylone, et il est même probable qu'on faisait aussi usage chez les Chaldéens du cycle de seize ans, qui amenait à retrancher un des deux mois intercalaires chaque 160e année. Mais nous ignorons comment les astronomes de Babylone corrigeaient les inexactitudes de la concordance de ce dernier cycle avec l'année solaire. Dans tous les cas, s'ils avaient découvert la période de 223 lunaisons, qui ramène les éclipses de lune, il ne paraît pas qu'ils aient constaté celle de 235 mois synodiques équivalant à 19 années tropiques, plus deux heures, 4 minutes et 33 secondes, période qui servit chez les Grecs de base au cycle de Méton.

L'année civile babylonienne ayant donc été lunaire, les sosses, les nères et les sares, de 60,600 et 3600 ans solaires, ne représentent aucun cycle de coïncidence entre cette

année et l'année solaire, par conséquent aucun cycle possible d'intercalation. M. Bunsen l'a pourtant cru pour le nère (*Ægyptens Stelle*, t. IV, p. 312); il compte que 742 mois lunaires synodiques équivalent à 60 ans tropiques moins 2 jours et 20 heures, et par conséquent il considère la période de 600 ans comme répondant à 7420 mois synodiques, plus une intercalation d'un nouveau mois de 29 jours (plus exactement 28 1/3 jours). Mais ceci repose sur une erreur de calcul. 742 mois synodiques équivalent en réalité à 59 ans solaires, 361 jours, 23 heures, 41 minutes, $\frac{213}{223}$ secondes; d'où 600 ans solaires font 7421 mois synodiques, 3 jours, 2 heures, 22 minutes et 17 secondes. Le nère n'est donc pas, ne saurait être, pas plus que le sosse et le sare, un cycle régulier d'intercalation. L'opinion de M. Bunsen n'était presque, du reste, qu'un renouvellement de celle de Dominique Cassini et de Bailly (*Histoire de l'astronomie ancienne*, p. 66 et suiv.), opinion absolument inadmissible, puisqu'elle prend pour point de départ une évaluation de l'année à 365 jours 5 heures 51 minutes et 36 secondes, à laquelle les Chaldéens n'étaient certainement jamais parvenus.

La plus sage serait de se borner à constater ce fait et d'avouer, avec M. Lepsius (*Chronol. der Ægypter*, p. 227), que l'on ne sait rien de l'origine astronomique du cycle des sosses, des nères et des sares. Nous essaierons pourtant d'aller plus loin, et le lecteur nous pardonnera de nous risquer pour quelques instants dans la voie des conjectures, en reconnaissant, du reste, nous-même tout ce qu'elles ont d'incertain.

Pour nous les sosses, les nères et les sares, pris isolément et en eux-mêmes, ne représentent aucune période astronomique réelle. Ce sont des divisions artificiellement taillées, sur le modèle de celles du nycthémère, dans une

période astronomique plus longue, et celle-ci nous est révélée par les chiffres que Bérose assigne, d'après la tradition sacrée de Babylone, au temps écoulé entre la création du monde et le déluge. Il dit en effet, dans ce fragment et dans les fragm. 10 et 11, que ce temps fut de 120 sares ou 43200 ans, et il n'y a pas à douter qu'un tel chiffre ne soit le résultat d'un calcul astronomico-religieux, auquel on attachait une grande importance. Les 43200 ans se répartissent entre les dix rois antédiluviens, dont nous établirons tout à l'heure le caractère sidéral et zodiacal. Si nous appliquons ce nombre des rois antédiluviens au rôle de diviseur du chiffre total de 43200 ans, nous obtenons une série de périodes de 12 sares ou 43200 ans chacune, véritable jour cosmique, qui rappelle aussitôt à l'esprit les « jours » du récit biblique de la création (voy. notre *Essai sur un document mathém. chaldéen*, note 76), et dont le sare était l'heure équinoctiale, le sosse la minute, et l'année tropique la seconde. Cette période de 43200 ans, dont dix formaient l'intervalle admis par les Chaldéens entre la création et le déluge, nous paraît être la grande unité dans laquelle les sosses et les sares ont été taillés pour reproduire les divisions du nycthémère.

Nous croyons que ceci nous sera facilement concédé. Mais jusqu'ici nous n'avons fait que déplacer la question sans l'éclaircir, car il s'agit maintenant d'expliquer l'origine de la période de 43200 ans, ce qui n'est guère plus facile que d'expliquer l'origine de celles de 60,600 et 3600 ans. C'est ici que nous nous lançons à pleines voiles dans le domaine de l'hypothèse, sans prétendre, du reste, un seul instant attribuer à nos conjectures plus de valeur qu'elles n'en ont réellement, ni aucun caractère de certitude.

Mais il nous semble d'abord que la division de la grande

période de 43200 ans en douze parties égales, en reproduisant à la fois la division du nycthémère en heures équinoctiales et celle de l'année en mois, implique formellement que les inventeurs Chaldéens de cette période la regardaient comme représentant, elle aussi, une révolution spéciale et complète du soleil ou de toute la sphère céleste. D'un autre côté, nous avons peine à admettre que des hommes qui observaient les phénomènes célestes avec autant d'attention et d'intelligence que les Chaldéens, qui avaient poursuivi leurs observations avec persévérance et en en tenant note pendant un grand nombre de siècles, ne se soient pas aperçus du déplacement graduel du point équinoxial sur l'écliptique.

Nous savons aujourd'hui positivement, par les documents que possède le Musée Britannique et qui viennent d'être publiés dans le tome III des *Cuneiform inscriptions of Western Asia* (voy. la note 2 du fragm. 1), que dès le temps du roi *Śar-yukin* l'ancien, c'est-à-dire près de 2000 ans avant l'ère chrétienne, ils avaient une astrologie et une astronomie scientifiquement constituées, d'après des observations remontant déjà à une certaine antiquité; que depuis ce temps leurs observations s'étaient constamment poursuivies, et que, s'ils n'en avaient peut-être pas conservé la série absolument complète, ils gardaient encore un grand nombre de documents enregistrant des observations échelonnées dans l'espace de près de quinze siècles qui séparait *Śar-yukin* l'ancien de *Nabu-kudurri-uṣur*. Or, il y a quarante-et-un siècles, un peu plus de cent ans avant le roi qui fit rédiger les tables astrologiques dont on a trouvé la copie dans la bibliothèque de Ninive, l'équinoxe était éloigné du point où il se trouve aujourd'hui d'environ 57°, et au temps d'Alexandre seulement de 30° environ. A la première de ces deux époques, le colure du printemps était

près des Pléiades, à la seconde voisin de la longitude de β du Bélier. Il est bien difficile de croire que les Chaldéens ne se soient pas aperçus d'un tel changement.

Sans doute on attribue généralement à Hipparque la découverte de la précession des équinoxes, car il fut le premier à la révéler aux Grecs. Mais nous nous sentons porté à croire, avec M. Oppert (*Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie*, p. 34), qu'en cela, comme en beaucoup d'autres choses, ce grand astronome dut être le disciple des Chaldéens, dont il avait étudié les travaux avec une attention toute particulière. La précession annuelle est en réalité de 50 secondes, et le cycle complet, jusqu'au retour du point équinoctial à sa position première, est de 26000 ans. Mais l'imperfection des méthodes antiques d'observation, le manque d'instruments de précision, l'obligation de se servir exclusivement de l'œil nu, ne permettaient pas aux anciens de mesurer la précession annuelle avec la même exactitude que les astronomes modernes. Hipparque, qui certainement, s'il ne découvrit pas le premier ce grand fait céleste, en perfectionna le calcul, évalua la précession pour chaque année entre 36 et 39 secondes. Si les Chaldéens eurent connaissance du même fait, leur évaluation dut certainement être moins près de la réalité. Admettons pour un instant qu'ils aient observé la précession des équinoxes et qu'ils l'aient estimée pour chaque année à 30 secondes de l'écliptique, ce qu'ils devaient être assez disposés à faire dans leur préoccupation de retrouver partout des chiffres se rattachant à leur système de numération sexagésimale, la durée complète du cycle se serait trouvée pour eux être précisément de 43200 ans; par conséquent notre jour cosmique, la grande période chronologique de 12 sares, n'aurait pas été autre chose que le temps admis dans les calculs des Chaldéens pour l'accomplissement de la révolution au bout de

laquelle le point équinoxial, se déplaçant tous les ans de quelques secondes sur le cercle de l'écliptique, revient à sa position première.

---

5] Voy. le récit du déluge dans les fragm. 15 et 16.

---

6] A partir d'ici le texte arménien est conforme au texte grec emprunté à Eusèbe par le Syncelle, qui constitue notre fragm. 10. Il faut aussi comparer la rédaction du même récit par Abydène, fragm. 11.

---

7] Le manuscrit arménien, suivant la remarque de Mai, porte tantôt *Pantibibla* et tantôt *Pautibibla;* on remarque les mêmes variations dans le manuscrit du texte grec. Mais la véritable leçon est sans contredit Παντιβίβλα, comme tous les éditeurs l'ont reconnu.

Ce nom de « la ville de tous les livres » a été considéré, avec juste raison, par les interprètes même les plus anciens du texte grec d'Eusèbe comme la traduction du nom d'une cité de la Babylonie que la Bible écrit ספרוים : II Reg. XVII, 24; XVIII, 34; XIX, 13; Is. XXXVI, 19; XXXVII, 13, nom qui dérive en effet manifestement de la racine ספר *scripsit*, ספר *liber*. Ptolémée (V, 18, 7) l'appelle Σιπφάρα, et dans les fragm. 15 et 16, nous trouverons Σιππάρα. Pline *(Hist. nat.* VI, 30) écrit le nom *Hipparenum* et cite cette ville, avec Babylone, Borsippa (*Barsip*) et Orchoé (*Uruk*), comme une de celles où le sacerdoce chaldéen avait

ses écoles. Strabon (XVI, p. 739) ne nomme que Borsippa et Orchoé ; mais au temps de *Śar-yukin* les écoles et les colléges sacerdotaux étaient à *Sipar*, *Nipur*, Babylone et *Barsip* : Fastes, l. 134 et 135.

Le nom de la ville est en effet *Sipar* dans les textes cunéiformes, et ceux-ci nous enseignent l'origine de la forme plurielle ספרוים employée par la ville. La cité se divisait en effet en deux villes distinctes, que séparait le canal *Na'ar-Agané*. (Voyez la note 4 du fragment 1.) Ces deux villes s'appelaient *Sipar śa Śamaś* et *Sipar śa Anunit* : W. A. I. I, 69. La première « Sipar du Soleil, » est la πόλις ἡλίου Σιππάροις de notre fragment 15 ; la seconde, « Sipar de la déesse *Anunit*, » une des épouses du Soleil, s'appelait aussi *Agané*.

*Sipar* dérive effectivement de la racine ספר et signifie « la ville du livre. » Ce nom tient bien évidemment aux traditions mythologiques sur la révélation des livres sacrés au début de l'humanité, et l'on remarquera que dans le récit de Bérose tous les rois antédiluviens, sous lesquels se produisent de nouvelles théophanies complétant ces livres, sont dits originaires de Παντιβίβλα, c'est-à-dire de *Sipar*. Nous verrons aussi, fragm. 15 et 16, que c'est dans cette ville que Xisuthrus enfouit, au moment du déluge, les tablettes où il consigne l'ensemble des révélations d'*Anu*. Dans la Palestine chananéenne, avant la conquête israélite, nous trouvons aussi une ville de קרית־ספר (Jos., XV, 14), appelée en même temps דבר ou דביר, c'est-à-dire « le sanctuaire. » (Jos. X, 39 et XXI, 14). Elle devait sans doute son nom à une tradition semblable.

---

**8] La véritable leçon est Ἀννήδωτος, comme nous le lisons**

dans le texte grec des fragm. 10 et 11. Ainsi que nous l'avons déjà dit ailleurs (*Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 135), ce nom est *Anu-data*, « Oannès loi » et concorde avec le nom idéographique du même dieu, «dieu loi,» pour le présenter, comme lui-même, la personnification de la loi qu'il vient révéler aux hommes. Cette notion de la loi éternelle de l'univers, et par suite de la loi religieuse qui en est le reflet, personnifiée comme étant elle-même une divinité, est essentiellement propre aux religions du bassin de l'Euphrate et de la Syrie. Dans les précieux renseignements que fournissent les extraits de Sanchoniathon sur la mythologie phénicienne, nous rencontrons (p. 42, ed. Orelli) le personnage de Θουρὼ ἡ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις, « la Loi, תורה appelée aussi l'Harmonie, חשרת » : voy. Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 208 et suiv ; Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér., t. XXIII, 2ᵉ part. p. 280 ; et notre *Légende de Cadmus et les établissements phéniciens en Grèce*, p. 51. A cette déesse est associé Σουρμούβηλος, c'est-à-dire שמרי־בעל, « les préceptes de Baal » : Renan, loc. cit.

Ἀννήδωτος est donc, ainsi que l'indique aussi la forme sous laquelle le décrit Bérose, une nouvelle théophanie d'*Anu*. Il en est de même des autres êtres monstrueux de même nature dont notre historien de la Chaldée enregistre l'apparition sous différents rois antédiluviens et qui tous jouent également le rôle de révélateurs de la loi. Le fragm. 10 appelle chacun d'eux Ἀννήδωτος, le fragm. 11 leur donne des noms divers, qui tous, nous le verrons à l'occasion de ce fragment, se composent de celui d'*Anu* suivi d'une épithète qualificative. Cela fait en tout six manifestations successives du dieu. Par une ingénieuse conjecture, Movers suppose que ce chiffre est en rapport avec le nombre des livres sacrés que le sacerdoce de Babylone conser-

vait comme l'expression de la loi révélée dès l'origine des choses et qui constituaient un véritable hexateuque chaldéen : Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 93 et suiv.

---

9] C'est des flots de la mer Erythrée que sort le premier *Anu*, c'est du sein de la même mer que se produisent toutes les autres apparitions révélatrices de la loi religieuse. Ceci ne tient pas seulement au caractère ichthyomorphe du dieu par lequel se fait la révélation, du dieu qui est la loi même, et à ses rapports essentiels avec l'abîme primordial ; le mythe doit contenir une certaine part de réminiscences historiques sur l'importance que les sanctuaires religieux situés sur le golfe persique eurent dans la formation des institutions sacrées et des doctrines de la Babylonie. J'ai étudié spécialement à ce sujet les faits relatifs à l'île de *Dilvun*, située à quelque distance de l'embouchure commune de l'Euphrate et du Tigre, sur la côte d'Elam : *Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 123-135. Le monument même qui m'a conduit à ces recherches appelle le système de numération sexagésimale, dont nous parlions tout à l'heure, « le comput de *Dilvun* ; » dans une tablette mythologique du Musée Britannique plusieurs des dieux les plus importants de la religion chaldéo-assyrienne, *Nabu* et *Zarpanit*, sont qualifiés comme « les dieux de *Dilvun* » : W. A. I. II, 54, 5. Tout ceci montre dans la cité insulaire de *Dilvun* un des centres et des foyers primitifs de la vieille culture à la fois religieuse et scientifique qui se développa d'abord dans la Chaldée et rayonna ensuite sur l'Assyrie, en remontant le cours du Tigre. Ainsi des faits d'un caractère historique précis se joignent aux mythes des apparitions du dieu *Anu* pour faire

chercher sur les bords et dans les îles de la Mer Erythrée les premiers sanctuaires et les premiers colléges sacerdotaux où s'organisa, dans une antiquité prodigieusement reculée, le système religieux des Chaldéo-Assyriens et où se fondèrent les connaissances mathématiques et astronomiques qui y tenaient une si grande place.

Il y aurait une étude spéciale à faire sur le rôle sacré des îles voisines de la côte dans l'histoire primitive et les origines de la civilisation des populations chamitiques du rameau kouschite qui occupèrent autrefois les rivages de la Mer Erythrée et y eurent leur berceau, les *Šumeri* ou Kouschites de Chaldée, les Chananéens et les Adites ou premiers Sabéens du Yémen. Il faudrait comparer aux faits que nous avons constatés dans l'île de *Dilvun*, par rapport à la Chaldée, ceux qui ont trait au rôle que joua dans les débuts de la civilisation de l'Arabie méridionale et de l'Abyssinie, entre lesquelles elle se trouvait située, l'île de Dioscoride ou Socotora, *Dvîpa Sukhatara*: Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 580 et suiv.; Humboldt, *Cosmos*, t. II, p. 161 et 252. Il faudrait surtout se souvenir de ce que dans les données conservées par Strabon (XVI. p. 766) sur la patrie première des Chananéens au Golfe Persique, données foncièrement conformes à celles qu'Hérodote (I, 1; V, 89; cf. Justin. XVIII, 3) avait recueillies de la bouche des Phéniciens eux-mêmes, les deux plus antiques sanctuaires de la race se trouvaient placés dans les iles de Tylos et d'Aradus — deux des îles Bahreïn actuelles — que reproduisirent plus tard dans la nouvelle patrie des Phéniciens sur la Méditerranée, les îles de Tyr et d'Aradus. Les extraits de Sanchoniathon (P. 18, ed. Orelli) contiennent, sur la situation insulaire du temple de Melkarth tyrien, tout un récit mythologique, qui dut probablement s'appliquer d'abord à la Tyr du golfe persique

avant de s'appliquer à la Tyr de la Méditerranée. On ne saurait douter en effet que ce ne soit une cause religieuse, tenant au dogme de l'origine de toutes choses dans le principe humide, qui ait déterminé la situation de ces sanctuaires primitifs dans des îles. L'idée du temple s'élevant au milieu des eaux avait un caractère tellement sacré dans le groupe de religions qui embrassait la Chaldée, l'Assyrie, la Phénicie et le Yémen, que dans certaines localités continentales, comme à Hiérapolis ou Bambyce, on avait créé un étang artificiel pour y placer au milieu le temple dans une île : Lucian. *De dea Syr.* 45.

On doit établir aussi un rapport entre les conceptions d'où découlait un pareil usage et le développement maritime de l'antique civilisation des Kouschites. « Il faut rapporter à eux, dit le baron d'Eckstein (*Athénæum français*, 22 avril 1854), les commencements de la navigation ; l'Indus, ainsi que l'Euphrate réuni au Tigre, leur doivent une primitive exploration. Il en est de même de la navigation maritime. Depuis les couches de l'Indus, les côtes du Catsch, du Guzerate, du Concan et du Malabar ; depuis les rivages de la Gédrosie, de la Caramanie, de la Perside, ainsi que par tous les contours du golfe Persique, il y a une succession d'exploits mythologiques qui remontent à eux comme à leur principe. Ils longent les côtes de l'Arabie jusqu'aux rives de l'Afrique éthiopienne, où ils s'étendent vers la région de Sofala ; ils pénètrent par le détroit de Bab-el-madeb et s'avancent jusqu'à l'extrémité du golfe Elamitique. Leur activité franchit ces bornes. Nous pouvons les suivre sur la route de la Méditerranée, depuis le Delta de l'Egypte jusqu'à Joppé, sur les rivages de la Palestine. S'ils se signalent dans les traditions d'une Grèce primitive, d'une Grèce antérieure aux peuples qui lui ont donné le nom, nous les y rencontrons sous le nom d'Ethiopiens et de Cé-

phènes; ils y remontent à travers les îles de la Grèce jusque dans le voisinage du Pont-Euxin. Là sont du côté de l'occident leurs extrêmes limites, là sont leurs bornes. »

Il est bon, du reste, de lire tout le travail où le baron d'Eckstein a développé avec une science ingénieuse et pénétrante les traits principaux de ce tableau des primitives navigations kouschites. Le déchiffrement des textes cunéiformes permettrait aujourd'hui d'y joindre quelques données nouvelles au sujet de l'antique importance maritime d'*Ur* et des navigations commerciales des Chaldéens du premier empire, signalées par M. George Rawlinson (*The five great monarchies*, t. I, p. 137). Une tablette de la bibliothèque du palais de Ninive énumère les principales espèces de vaisseaux connues des Assyriens (W. A. I. II, 46, 1, col. 2, l. 3-10); ce sont les vaisseaux d'*Ur*, d'*Akkad*, de *Dilvun*, de *Makkan*, de *Meluχχi* (portion occidentale du Delta), de *Nibi* et de *Xatti* (la Syrie).

---

10] *Vox armeniaca (quam interpretamur* monstra) *est* IUSGHABARIGH, *eaque derivatur ex* IUSIGH, lenis, *et* BARIGH, *quod est a verbo* BAREM, choreas agitare : *quasi igitur dicas* lenem saltatorem. *Tamen Armeniorum antiqua glossaria hanc vocem explicant* formam partim muliebrem partim volatilem. *Sed enim in divinis Bibliis Isaia XIII*, 22; *XXXIV*, 14, *quo loco Graeci habent* ὀνοκένταυροι, *interpretes Armenii scribunt* IUSGHABARIGH. *Denique Eznichius cap. XXIV, ait* : IUSGHABARIGH in maceriis habitare feruntur; hi graece hippotauri appellantur. *Idcirco et Chorenensem Wistoni interpretantur* Hist. *II*, 60 : Aut Lapitharum et Centaurorum de Pirithoi nuptus certamina ; *quo loco est* IUSGHABARGHAZ. (MAI.)

---

11] Le texte grec du fragm. 10 porte ici 'Αννήδοτον τέταρτον. C'est la vraie leçon, comme nous le montrerons à cette occasion.

---

12] Le texte grec du fragm. 10 porte également Ὠδάκων. Ceci induirait à penser à une apparition de *Dagan* ou *Bel-Dagan*, qui est aussi un dieu ichthyomorphe, venant couronner la série des théophanies. Mais dans le fragm. 11, où nous avons l'extrait qu'Abydène avait fait du même passage de Bérose, le dernier des hommes-poissons divins est appelé 'Ανώδαφος, ce qui révèle une septième manifestation d'*Anu* désignée par un titre particulier, chose beaucoup plus vraisemblable que l'intervention inattendue de ***Bel-Dagan***. Il est donc probable que Bérose avait écrit originairement 'Ανώδαφος ou 'Ανωδάφων, altéré d'abord en 'Ανώδακος ou 'Ανωδάκων, et que les auteurs de certains extraits auront altéré de nouveau ce nom en Ὠδάκων, par suite de sa ressemblance avec celui de Dagon, le dieu ichthyomorphe des Philistins, beaucoup plus connu des Grecs que les théophanies successives d'***Anu*** dans la tradition babylonienne.

---

13] ***Codex armeniacus tum hic tum inferius habet in textu*** Amen phsinum, ***sed in margine*** Amemphsinum. (MAI.)

---

14] Le texte grec du fragm. 10 porte ἐκ Λαράγχων. Les récits du baril de ***Nabu-na'id*** découvert à Mougheïr, l'an-

cienne *Ur*, récits sur lesquels nous reviendrons dans le commentaire du fragm. 15, et particulièrement ce qui est dit dans la deuxième colonne de ce document (W. A. I. I, 69, voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 273 et suiv.) ne permettent pas de douter que la ville antédiluvienne de Larancha ne soit celle que les inscriptions cunéiformes appellent *Larsam* (W. A. I. I, 65, col. 2, l. 42) et *Larsa* (W. A. I. II, 50), la Senkereh de nos jours : voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 266 et suiv. Le nom religieux et idéographique de cette cité est « la ville du Soleil et de la Lune. » Son principal temple était consacré au dieu *Śamaś* et portait le nom, d'origine évidemment accadienne, de *Parra*. Il fut bâti d'abord, comme la plupart des temples de la Chaldée, par le vieux roi constructeur *Ur-Xammu* (W. A. I. I, 1, 7), puis réparé, toujours du temps de l'ancien empire chaldéen, par *Xammurabi* (W. A. I. I, 4, 15, 2) et par *Burna-Buryaś* (W. A. I. I, 4, 13). Bien des siècles après, au moment le plus florissant du nouvel empire de Babylone, *Nabu-kudurri-uṣur* entreprit une grande restauration de ce temple (W. A. I. I, 51, 2 ; 52, 5 ; 65, col. 2, l. 42-43), laquelle fut terminée par *Nabu-na'id* (W. A. I. I, 68, 4), bien peu avant que Cyrus ne mit fin à la puissance des Chaldéens. Sur l'état actuel des ruines de Senkereh, voy. Loftus, *Travels in Chaldæa and Susiana*, p. 244-273.

---

15] *In margine arm.* chaldæum, *in textu* chaldæis. (MAI.

---

16] Même observation.

---

17] Nous avons dit tout à l'heure, dans la note 4, que les noms de ces dix rois antédiluviens présentaient un caractère sidéral et zodiacal incontestable à nos yeux. Mais la démonstration de ce point exige l'examen préjudiciel d'une autre question, celle de l'origine chaldéenne du zodiaque. Cette grave et importante question a été spécialement étudiée, d'après les témoignages de la littérature classique, par Ideler, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1838, par Letronne, dans le *Journal des savants* de 1839, et par M. Guigniaut, dans sa note 3ᵉ sur le livre IV de la *Symbolique* de Creuzer : *Religions de l'antiquité*, t. II, 2ᵉ part. p. 896 et suiv. Que les Chaldéens aient inventé la division du cercle zodiacal en douze parties égales, correspondant aux douze mois de l'année, tous ces maîtres de la science le reconnaissent également, car la chose est attestée d'une manière formelle par les anciens : Diod. Sic. II, 30 ; Sext. Empiric. *Adv. astrolog.* p. 342. Mais ils sont divisés sur l'origine des figures et des noms attachés à ces dodécatémories. Ideler et M. Guigniaut regardent les signes du zodiaque adoptés par les Grecs comme leur étant venus de Babylone ; Letronne les croit de pure invention grecque. Quelque talent et quelque ingénieuse finesse de critique qu'il ait déployées pour la défense de cette thèse, elle nous paraît fausse, et nous croyons que l'étude directe des monuments chaldéo-assyriens apporte dès à présent des preuves nombreuses et décisives en faveur de l'opinion d'Ideler et de M. Guigniaut. En un mot, nous regardons, nous aussi, les signes du zodiaque, noms et figures, comme originaires de la Chaldée, à l'exception toutefois de la balance, puisque ce signe n'a été introduit chez les Grecs que dans le IIᵉ siècle avant notre ère, et qu'Eudoxe, Archimède, Autolycus, Aratus, Hipparque, le désignaient comme les pinces, χηλαί, du scorpion ; la démonstration

de Letronne est tout à fait décisive sur ce point. Nous avons déjà cité quelques-uns des arguments nouveaux sur lesquels se fonde notre conviction, dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1868, p. 320-322. Mais nous en avons aujourd'hui un plus grand nombre encore a faire valoir, et des arguments qui nous paraissent ne pas laisser place au doute.

Disons d'abord que le zodiaque est plusieurs fois mentionné dans les textes cunéiformes, surtout au milieu des titres religieux, et qu'il y est appelé *χarranu*, « le chemin » du soleil, de là le surnom de *Bel χarran*, « seigneur du » zodiaque, » donné à plusieurs dieux. Nous ignorons le mot qui désignait dans la langue le signe zodiacal, mais nous en connaissons d'une manière positive l'expression idéographique, [cuneiform]; c'est le signe qui veut dire « tableau, image. » *Sin* est qualifié tantôt de « dieu du mois, » tantôt de « dieu du signe zodiacal. »

Parmi les noms idéographiques et sacrés des mois du calendrier chaldéo-assyrien, nous remarquerons que le second de l'année, *airu*, est appelé « le mois du taureau, » comme en perse *thuravâhara*; or ce nom correspond exactement avec celui du signe où le soleil se trouvait à ce moment de l'année. La constellation du taureau est aussi formellement nommée dans les tablettes astronomiques de la bibliothèque *d'Aššur-bani-pal*. Malheureusement il n'a encore été publié qu'une partie de ces tablettes; d'ailleurs elles n'ont été l'objet d'aucun travail approfondi, et leur explication, l'identification des nombreux catastérismes qui y sont nommés, semble présenter jusqu'à présent des difficultés insurmontables. On en distingue pourtant dès maintenant quelques-uns qui sont nommés de la même manière que les constellations d'après lesquelles les divisions du zodiaque grec ont reçu leurs

appellations ; ce sont, outre le *taureau*, le *bélier* et le *lion*.

Mais ce sont surtout les monuments figurés qui apportent de précieuses preuves de l'existence des signes du zodiaque chez les anciens Babyloniens, et de l'identité de ces signes avec ceux que les Grecs admirent plus tard. Déjà M. Guigniaut, dans l'article CHALDÉE de l'*Encyclopédie nouvelle*, a remarqué que, parmi les symboles astronomiques ou plutôt astrologiques qui occupent la partie supérieure du célèbre monument connu sous le nom de Caillou Michaux, se trouvent « deux des figures des signes du zodiaque » : Millin, *Monuments antiques inédits*, pl. IX ; Münter, *Religion der Babylonier*, pl. III. Nous croyons même que le savant académicien n'a pas assez dit, car ce n'est pas deux, c'est quatre de ces figures que nous reconnaissons sur le Caillou Michaux : à la rangée supérieure des symboles la *chèvre* et le *scorpion*, à la rangée inférieure la *flèche*, qui remplace le *sagittaire* dans le zodiaque indien, puis des *eaux se divisant en deux branches*, qui doivent correspondre au *verseau*. Ce sont les quatre signes successifs des mois de la saison pluvieuse, *araχ-šamna*, *kisilivu*, *ṭabituv* et *šabaṭu*. Les même figures et les mêmes symboles se retrouvent, bien qu'un peu autrement disposés, sur les monuments analogues que possède le Musée Britannique : W. A. L. III, 45. On sait aujourd'hui par l'étude de leurs inscriptions, (W. A. I. I, 70 ; III, 41 et 43), et surtout par la traduction de celles du Caillou Michaux que M. Oppert a publiée en 1856 dans le *Bulletin archéologique de l'Athénæum français* ; on sait, dis-je, que ces monuments ont été faits pour être déposés sous la borne de fonds de terre, qu'ils contiennent l'énoncé de l'arpentage de la propriété, suivi d'imprécations appelant la vengeance de tous les dieux sur celui qui ne respecterait pas ces limites. Or, le dernier des mois dont les signes zodiacaux y sont figu-

rés, *šabatu* = le verseau, porte le nom idéographique et religieux de « mois de l'arpentage, » parce que les prescriptions sacrées commandaient de placer dans ce mois les opérations de mesurage des terres qu'on pouvait avoir à faire.

On ne possède que des dessins bien imparfaits de la fameuse « pierre noire » de Suse, regardée encore par les habitants actuels du Khouzistân comme leur palladium, et dont une des faces est couverte d'images symboliques, au sommet desquelles se montre le croissant de la lune entre deux astres, tandis que l'autre porte une inscription cunéiforme que l'on n'a pas pu copier : Walpole, ***Travels in Turkey***, t. II, p. 426 ; Loftus, ***Travels in Chaldæa and Susiana***, p. 419. Beaucoup des figures, certainement astrologiques, de ce monument demeurent donc douteuses, et il y aurait besoin d'une attentive vérification avant qu'on n'essayât, avec quelques chances de succès, de les expliquer. Cependant nous observerons que, parmi celles qui semblent le plus certaines, sont deux des signes du zodiaque, et, circonstance bien digne d'attention, deux des signes représentés également sur le Caillou Michaux et sur les monuments analogues, le *scorpion* et la *flèche*.

Quiconque a étudié les représentations des cylindres babyloniens sait qu'en général, à côté des sujets religieux qui y sont gravés et en forment les représentations principales, le champ de ces pierres est semé de symboles de plus petite dimension, tous d'une nature sidérale et astrologique : le soleil rayonnant, le croissant de la lune, les cinq globes des planètes, les sept étoiles de la Grande Ourse, la croix qui représente les quatre positions du soleil (voy. notre ***Essai sur un document mathématique chaldéen***, notes, p. 145), le grand serpent qui figure aussi sur le Caillou Michaux et par lequel les Babyloniens paraissent avoir symbolysé la voie lactée. A ces symboles, dont la nature et l'intention

ne peuvent faire l'objet d'un doute, se joignent deux emblêmes religieux d'une nature très-haute et très-compréhensive, le symbole de la divinité suprême par lequel on représente *Ilu* ou *Aššur* et l'image du κτεὶς, puis un certain nombre de figures, qui toutes, sans exception, sont celles des signes du zodiaque, et sur les différents monuments en présentent la série presque complète.

Voici, en effet, celles que nous avons relevées sur les cylindres jusqu'à présent publiés. Nous les classons sous les numéros d'ordre que les signes occupaient dans l'année chaldéo-assyrienne et qu'ils avaient conservés chez les Grecs.

1. Le *bélier* ou *l'ibex* : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XVI, n° 1 ; XVII, n° 6 ; XXVII, n° 1 ; XXIX, n° 6 ; LII, n° 6, LIVA, n° 12.

2. Le *taureau* : Cullimore, *Oriental cylinders*, n°s 91, 92, 106 ; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XII, n° 17 ; XXVI, n° 5 ; XXVII, n° 1 ; XXVIII, n° 4 ; XXXII, n° 7 ; LIII, n° 3 ; LVI, n° 8. Quelquefois il est remplacé par un *taureau à face humaine*.

3. Les *gémeaux*, représentés par *deux petites figures viriles superposées* : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXIX, n° 5. Le plus souvent ces deux figures sont placées en sens inverse, les pieds opposés : Cullimore, *Oriental cylinders*, n°s 65, 75 et 94 ; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVI, n°s 1 et 8 ; XXVII, n° 5 ; LIVA, n° 6.

4. Le *cancer*, figuré comme une *écrevisse* ou un *homard* : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LIII, n° 3 ; LXII, n° 4.

5. Le *lion* : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXVIII, n° 4 ; LII, n° 6 ; LIII, n° 3 ; LVI, n° 8. On trouve plus habituellement encore *le lion dévorant le taureau*, à la place de la figure simple de l'animal : Cullimore, *Oriental cylinders*,

nº 94 ; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVI, nº 1 ; XXVII, nº 2 ; XXXIII, nº 5 ; LIII, nº 6.

8. Le *scorpion :* Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVII, nº 10 ; XXXI, nº 2 ; XXXVII, nº 6 ; LIII, nºs 3 et 4 ; LXII, nº 4.

9. Le *sagittaire*, représenté dans deux exemples par *un archer tirant de l'arc :* Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XIII, nº 8 ; LIV A, nº 12. Dans d'autres exemples il est exprimé par la *flèche*, comme sur le Caillou Michaux et la Pierre noire de Suse : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXIX, nº 2.

10. La *chèvre :* Cullimore, *Oriental cylinders*, nº 107 ; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVIII, nº 5 ; XXXIV, nº 2 ; XXXV, nº 3 ; LIII, nº 6. Très-fréquemment la partie postérieure du corps de la chèvre se termine en queue de poisson, comme dans la figure adoptée par les Grecs : Cullimore, *Oriental cylinders*, nºs 29, 31, 32, 93 : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XVI, nº 3 ; LIV A, nº 1 ; LIV B, nº 7.

11. Le *verseau* représenté une fois par *un dieu coiffé de la tiare, qui verse les eaux :* Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXV, nº 4 : plus souvent par *un vase d'où coule de l'eau :* Cullimore, *Oriental cylinders*, nºs 130 et 131 : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXV, nº 3 ; pl. LIV B, nº 7.

12. Un ou deux *poissons :* Cullimore, *Oriental cylinders*, nºs 19, 28, 88, 106, 113, 129, 154 : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XVI, nº 5 ; XVII, nº 6 ; XXVII, nºs 2 et 5 ; XXVIII, nº 6 ; XXIX, nºs 2 et 7 ; XXXI, nº 5 ; XXXII, nº 5 ; XXXV, nºs 3 et 7 ; L, nº 2.

Les cylindres nous offrent ainsi toutes les figures des si gnes du zodiaque, moins la *vierge* et le signe qu'ont remplacé chez les Grecs d'abord *les pinces du scorpion*, puis *la balance.* Mais sur un de ces monuments (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LIII, nº 6) nous voyons au-dessous de la repré-

sentation des dieux des cinq planètes un second registre de figures, que toutes les vraisemblances indiquent comme zodiacales. Deux nous sont déjà connues et ne peuvent faire l'objet d'un doute; ce sont *le lion dévorant le taureau* et la *chèvre;* les deux autres consistent dans *un buste de femme porté sur un corps de poisson*, qui pourrait bien répondre à la *vierge*, et *un lion ailé et cornu*, que nous serions fort tenté de considérer comme ayant été le septième signe du zodiaque chaldéen. Ce *lion ailé*, qu'il ne faut pas, comme on le voit, confondre avec le simple lion, se retrouve sur un certain nombre de cylindres dans les mêmes conditions que les autres figures zodiacales : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XVII, n$^{os}$ 6, 8 et 9. On le voit aussi remplacé par un *griffon :* Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVIII, n° 2; LIVA, n° 12.

Diodore (II, 30) nous apprend qu'à chaque mois et à chaque signe présidait un des douze grands dieux qu'on appelait « maîtres » ou « seigneurs des dieux, » θεῶν κύριοι. C'étaient ceux dont nous nous sommes occupés dans le commentaire du fragm. 1 : *Ilu, Anu, Bel, Nisruk, Śin, Śamaś, Bin, Adar, Marduk, Iśtar* et *Nabu.*

Malheureusement nous ne savons que pour quatre d'entre eux quels étaient le mois et le signe placés sous leur tutelle. Des textes positifs mettent la constellation du taureau en rapport avec *Adar*: voy. H. Rawlinson, dans la dissertation jointe au tome I$^{er}$ de l'Hérodote anglais, p. 621. Sa planète, Saturne, s'appelle, avons-nous déjà dit, « le taureau du soleil, » *alap śamaś*, ou peut-être, car cette lecture serait admissible, « le taureau de la lumière, » *alap ur*. Il était donc le dieu qui présidait au signe nommé d'après la constellation du taureau et au mois correspondant, *airu. Nabu-kudurri-uṣur*, dans une inscription, dit que le mois de *nisannu* était consacré à *Ilu* comme ouvrant

la marche de l'année : W. A. I. I, 54, col. 2, l. 54-65; c'était donc ce dieu suprême qui avait le signe du bélier sous sa garde. Le mois de *sivanu* appartenait à *Šin*, et par suite le signe des gémeaux : W. A. I. I, 36. Le lion étant l'emblême et la figure même de *Nirgal*, on peut supposer que c'était ce dieu qui gouvernait le signe du lion et le mois d'*abu*, et en effet *Šar-yukin*, dans l'inscription des barils de Khorsabad, (W. A. I. I, 36, l. 51) semble clairement le caractériser comme le « dieu igné, dissipant les nuées humides, » *mušbil ambate ratupte*, auquel appartenait le cinquième mois. J'ajoute, mais ici je ne suis plus que sur le terrain de l'hypothèse, que le signe de la vierge, d'après son nom même, doit vraisemblablement avoir été consacré à la seule divinité féminine que comprît le cycle des douze dieux en question, *Ištar* assimilée à *Belit*. Il semble aussi qu'il y ait un rapprochement à faire entre le signe du verseau, figuré, comme nous venons de le dire, par un dieu qui répand les eaux, et le personnage divin de *Bin*, auquel appartient le surnom de « l'inondateur » et que *Nabu-kudurri-uṣur* appelle dans une inscription *mušaznin zunnuv nuχšu ina matya*, « celui qui répand sur mon pays la pluie (source) de l'abondance » : W. A. I. I, 55, col. 4, l. 57 et 58. On voit que cette répartition des mois et des signes du zodiaque entre les douze θεῶν κύριοι n'avait, quoique en aient pensé quelques savants, aucun rapport avec le système astrologique postérieur de la division des signes en deux séries de six, les uns solaires, les autres lunaires, dans chacune desquelles ils sont attribués aux planètes : Porphyr. *De antr. Nymph.* 22.

Après ces observations préliminaires, qui étaient absolument indispensables pour établir l'existence des figures du zodiaque chez les Babyloniens, et par suite la légitimité des conjectures que nous avons à proposer au sujet des dix

rois antédiluviens qu'admettait la tradition chaldéenne conservée par Bérose, nous en venons à ces rois eux-mêmes et à leur caractère astronomique et zodiacal.

Ce caractère, lié manifestement à la conception d'une nouvelle et grande révolution cosmique, supérieure à la période de 432000 ans et dont celle-ci ne serait que le douzième, me paraît tout d'abord établi par deux faits. Le premier est que si la légende mythologique a donné des durées différentes aux règnes des monarques antédiluviens, la somme totale des chiffres qui leur sont attribués forme juste autant de périodes de 12 sares ou de 43200 ans qu'ils sont de rois, coïncidence qui ne saurait être fortuite. Le second est que le déluge arrive précisément sous le roi dont le numéro d'ordre correspond au signe de la saison pluvieuse par excellence, le capricorne, et dans l'année ordinaire au mois dont le nom idéographique et sacré est « le mois de la pluie. » Sénèque (*Quaest. natur.* III, 29), affirme, d'après Bérose, comme une doctrine de la science religieuse des Chaldéens la périodicité des déluges et des conflagrations de la terre : *Arsura enim terrena*, dit-il, *quando omnia sidera, quae nunc diversos agunt cursus in cancrum convenerint, sic sub eodem posita vestigio, ut recta linea exire per orbes omnium possit, inundationem futuram quum eadem siderum turba in capricornum convenerit.* Ainsi les déluges devaient revenir périodiquement, suivant les idées des Chaldéens, toutes les fois que les cinq planètes, le soleil et la lune se trouvaient en conjonction dans le dixième signe du zodiaque, de même que dans la légende historico-religieuse le déluge par excellence, celui dont l'humanité avait conservé le souvenir, tombait sous le dixième roi après la création du monde. Ceci indique bien clairement que les rois mythiques en question correspondent aux signes du zodiaque et représentent dans le temps

les divisions duodécimales de la révolution que l'on supposait ramener ces conjonctions décisives d'où sortaient les déluges et les conflagrations.

L'étude des noms mêmes donnés aux rois antédiluviens, au moins de ceux dont on peut restituer avec vraisemblance la forme originale, vient encore confirmer cette manière de voir. Malheureusement nous ne sommes rien moins que sûrs de la forme que ces noms avaient dans le texte primitif de Bérose. Les différents extraits présentent quelques variantes, et il est assez probable que les copies successives y auront introduit des altérations, comme il est arrivé généralement dans les noms qu'on ne comprenait pas.

Quoi qu'il en soit, voici la liste de ces noms, avec les variantes qu'offrent les différents textes des fragm. **9**, **10** et **11**, mis en regard de la désignation des signes auxquels nous croyons qu'ils correspondent d'après leur ordre :

1. Bélier . . . Ἄλωρος. Alorus.
2. Taureau . . Ἀλάπαρος. Alaparus.
3. Gémeaux. . Ἀμήλων. Almelon. Ἀμίλλαρος.
4. Cancer. . . Ἀμμένων. Ammenon.
5. Lion. . . . Μεγάλαρος. Amegalarus.
6. Vierge . . . Δάωνος. Davonus. Δαώς.
7. ? . . . . . Εὐεδώραχος. Edoranchus. Εὐεδώρεσχος.
8. Scorpion. . Ἀμεμψινός. Amemphsinus.
9. Sagittaire. . Ὠτιάρτης. Otiartes.
10. Capricorne. Ξίσουθρος. Xisuthrus. Σίσουθρος. Σίσιθρος.

Les deux premiers sont certains et leur forme ne doit pas avoir subi d'altération, car nous y trouvons les mots mêmes qui dans la langue assyrienne désignaient les figures affectées aux deux premières dodécatémories, *ail*, « bélier, » *alap*, « taureau ; » quant à la finale ωρος et αρος,

il semble bien qu'on soit en droit d'y reconnaître le mot *ur* « lumière. » Nous avons donc *Ail-ur*, « bélier de lumière, » et *Alap-ur*, « taureau de lumière » : voy. notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 36 ; et ces deux noms à eux seuls sont décisifs pour le caractère de la liste.

Mais par malheur les autres ne sont pas aussi clairs. Pour le troisième, correspondant aux gémeaux, deux formes différentes sont fournies, entre lesquelles nous n'osons pas prononcer, mais que l'une et l'autre nous paraissent contenir, presque sans altération, le mot *ablu*, הבל, « fils, enfant. » Si la vraie leçon est 'Αμήλων, c'est un pluriel emphatique, *ablâni* ou *abalâni*, « les fils, » qui coïncide parfaitement avec le nom des « gémeaux » et avec la figure de ce signe, telle que nous l'avons observée sur les cylindres. Si, au contraire, il fallait donner la préférence à 'Αμίλλαρος, la finale serait encore *ur*, comme dans les deux précédents, et le nom original devrait être cherché dans *Abal-ur*, « fils, enfant de lumière. »

Parmi les noms que l'on peut restituer avec une grande vraisemblance, sinon avec certitude, nous rangeons encore celui du quatrième roi. Il correspond au signe du solstice d'été, au moment de la plus grande force du soleil, et, si nous nous souvenons en outre de la croyance des Chaldéens, exprimée dans le passage de Sénèque que nous citions tout à l'heure, au retour périodique de conflagrations du globe quand tous les astres se trouvent en conjonction dans le signe du cancer, nous n'hésiterons pas à reconnaître dans 'Αμμένων le nom *Xammanu*, « le brûlant, » identique au חמן phénicien : voy. Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 346. C'est ainsi que Théophraste (*De lapid.* p. 394, ed. Heynse ; cf. Plin. *Hist. nat.*, XXVII, 19) appelle 'Αμμάνοι et Sanchoniathon (p. 6, ed. Orelli) 'Αμμούνεα les pierres divines, comme celles du temple de Melkarth à Tyr,

que les Phéniciens nommaient חמנים : voy. Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 344 et suiv. Le nom de *Xammu* que le soleil reçoit quelquefois dans les textes babyloniens, et qui, par exemple, entre en composition dans le nom du vieux roi *Ur-Xammu*, paraît désigner l'astre du jour au moment du solstice, lorsqu'il est dans le signe du cancer.

Je m'arrête, sans tenter l'explication des noms qui suivent et en me bornant à ceux-ci, lesquels suffisent pour achever d'établir le caractère de la liste. Les noms qui resteraient à étudier présentent en effet de grandes difficultés, et nous ne pourrions produire à leur sujet que des conjectures par trop dépourvues d'un fondement solide. Or, depuis que les études d'antiquité orientale sont entrées dans la voie de progrès rapides où elles se trouvent aujourd'hui, on a vu les combinaisons les plus ingénieuses pour restituer les noms que nous ne possédons que dans les transcriptions grecques être trop de fois démenties par les faits pour ne pas devenir à ce point de vue d'une extrême prudence. Trop d'éléments nous manquent d'ailleurs pour la solution du problème. Nous ignorons les noms chaldéo-assyriens des catastérismes au moyen desquels on désignait les signes du zodiaque auxquels correspondent les rois antédiluviens dont nous aurions maintenant à examiner les appellations ; ainsi nous ne savons pas comment se disait « scorpion » dans la langue parlée, et nous ne sommes aucunement sûrs du signe qui répondait à celui qui a été successivement chez les Grecs les pinces du scorpion, puis la balance. D'ailleurs, et ceci est encore un motif de prudence qui s'ajoute à beaucoup d'autres, il est très possible, il est probable même, que dans la liste des rois antédiluviens et dans les noms des signes du zodiaque, comme dans les noms des dieux, quelques vieilles appellations, d'origine accadienne, conservées dans le langage se mêlaient

à celles qui avaient un caractère tout sémitique. Ce qui nous porte d'autant plus à le croire, c'est qu'il se présente à l'esprit un rapprochement séduisant entre le nom de Daos ou Davonus, correspondant au signe de la vierge, et le mot accadien *dav*, « dame, maitresse, » qui entre comme élément dans le nom de la déesse *Davkina*.

Ainsi les dix rois antédiluviens sont des personnifications de ces mansions solaires, מזלות, que les Hébreux infidèles, dans la période de l'influence assyrienne, adoraient avec le soleil, la lune et toute l'armée céleste : II Reg. XXIII, 5. Movers l'avait déjà reconnu : *Die Phœnizier*, t. I, p. 165. Mais il avait été induit en erreur par la tradition grecque qui reconnaissait le personnage de Deucalion dans le signe du verseau : Ampel. *Lib. memor*. 2. Concluant qu'il en était de même chez les Babyloniens, il avait assimilé Xisuthrus au verseau, tandis que son rang dans la série à partir du bélier et le témoignage formel de Sénèque, qui d'après Bérose fait revenir périodiquement les déluges sous l'action du capricorne, prouvent que c'est à ce dernier signe que correspond Xisuthrus.

Movers s'est aussi aperçu que la durée attribuée aux dix rois en question découle de la conception d'une grande période astronomique de 12 fois 43200 ans, c'est-à-dire en tout de 518400 ans. Mais nous croyons qu'il s'est encore trompé quand il a cru que les Babyloniens admettaient une de ces périodes comme s'étant écoulée entre la création du monde et le déluge, ajoutant ainsi deux douzièmes ou la durée correspondante à deux signes avant les 432000 ans des dix rois antédiluviens.

Sans doute il est évident que l'on admettait un intervalle de temps entre la création et le début des rois Chaldéens, l'avènement d'Alorus. Mais cet intervalle était beaucoup plus long que ne l'a cru le savant Movers ; il était

nécessairement de la moitié de la période totale ou de 259200 ans. En effet la série des rois Chaldéens, comme l'année ordinaire de Babylone, commence avec le signe du bélier, c'est-à-dire avec le moment qui répond dans la grande période à ce qu'est dans la révolution annuelle du soleil l'équinoxe de printemps. Or les Juifs rapportèrent de la captivité de Babylone la croyance, exposée longuement dans le traité talmudique *Roš hašanah*, que le monde a été créé à l'équinoxe d'automne. C'est d'après cette croyance qu'ils établirent le commencement de leur année civile au 1er tischri, tandis que leur année religieuse, réglée par la loi mosaïque, débute au 1er nisan. L'idée de la création du monde à l'équinoxe d'automne, c'est-à-dire à l'entrée du soleil dans le signe que nous appelons d'après les Grecs la balance, est certainement l'ancienne doctrine babylonienne, car les Assyriens, comme les Juifs depuis la captivité, avaient en même temps que leur année ordinaire commençant à *nisannu* une autre année partant, d'après cette doctrine, du mois de *tašrituv*; c'était l'année éponymique, *limmu,* qui servait dans la chronologie : voy. Oppert, *Revue archéologique*, nouv. sér. t. XVIII, p. 316 et suiv. ; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p. 180. Au reste, l'usage de faire commencer l'année à l'équinoxe d'automne, toujours inspiré par la même croyance, était général dès la plus haute antiquité chez tous les peuples de la Syrie : S. Hieronym. *Comment. in Ezech.* I, 1 ; *Opp.* t. V. p. 6, ed. Veron. Les Abrahamides l'avaient certainement apporté avec eux de la Chaldée, et c'est cet usage qu'ils suivaient jusqu'à Moïse, car dans la Genèse le moment précis de tous les épisodes principaux du déluge est indiqué dans une année commençant à l'équinoxe d'automne : voy. Michaëlis, *Commentationes*, p. 39 et suiv. La même année est celle

du livre de Job : voy. Michaëlis, *Supplem. ad lexic. hebr.* p. 939. Enfin Moïse lui-même, tout en introduisant un autre usage, également d'origine babylonienne a laissé subsister une trace manifeste de l'ancien état des choses dans la manière exceptionnelle dont il commande que soit fêtée la néoménie de son septième mois : Levitic. XXIII, 24.

La croyance ayant donc été que l'existence de l'univers organisé avait débuté avec l'équinoxe d'automne et le signe de la balance, et le premier roi antédiluvien de la Chaldée correspondant au signe du bélier, c'est un espace équivalant dans le temps à la moitié du cercle zodiacal, autrement dit six des divisions duodécimales de la grande période de 518400 ans, que les spéculations des docteurs de Babylone admettaient entre l'œuvre de démiurge de *Bel* et le règne d'*Ail-ur* ou Alorus. Et ceci nous met en présence d'une nouvelle analogie qui n'a point encore été signalée entre la cosmogonie de la Genèse et celle des Chaldéens, car ces derniers plaçaient le commencement des royautés humaines au bout de 6 périodes de 43200 ans chacune ou jours cosmiques, et la Bible fait créer l'homme à la fin du sixième jour : Genes. I, 26-31.

Des observations qui précèdent, il me paraît résulter que le vrai chiffre admis dans la chronologie mythique des Babyloniens pour l'intervalle entre l'œuvre du démiurge et le déluge était de 691200 ans, dont 259200 avant l'avènement du premier roi chaldéen et 432000 pour lui et ses successeurs.

# X

Syncell., p. 39, B.

Πρὸς τούτοις καὶ Ἀπολλόδωρος ὁμοίως τούτοις τερατευόμενος οὕτω λέγει· Ταῦτα μὲν ὁ Βήρωσσος ἱστόρησε, πρῶτον γενέσθαι βασιλέα Ἄλωρον ἐκ Βαβυλῶνος Χαλδαῖον· βασιλεῦσαι δὲ σάρους δέκα, καὶ καθεξῆς Ἀλάπαρον καὶ Ἀμήλωνα τὸν ἐκ Παντιβίβλων[1]· εἶτα Ἀμμένωνα τὸν Χαλδαῖον, ἐφ' οὗ φησι φανῆναι τὸν μυστικὸν[2] Ὠάννην, τὸν Ἀννήδωτον, ἐκ τῆς Ἐρυθρᾶς· ὅπερ Ἀλέξανδρος προλαβὼν εἴρηκε φανῆναι τῷ πρώτῳ ἔτει· οὗτος δὲ μετὰ σάρους τεσσαράκοντα· ὁ δὲ Ἀβυδηνὸς[3] τὸν δεύτερον Ἀννήδοτον μετὰ σάρους εἴκοσιν ἕξ[4]· εἶτα Μεγάλαρον ἐκ Παντιβίβλων πόλεως, βασιλεῦσαι δ' αὐτὸν σάρους ὀκτωκαίδεκα· καὶ μετὰ τοῦτον Δάωνον ποιμένα[5] ἐκ Παντιβίβλων βασιλεῦσαι σάρους δέκα. Κατὰ τοῦτον πάλιν φησὶ φανῆναι ἐκ τῆς Ἐρυθρᾶς Ἀννήδοτον τέταρτον τὴν αὐτὴν τοῖς ἄνω ἔχοντα διάθεσιν καὶ τὴν ἰχθύος πρὸς ἄνθρωπον[6] μίξιν. Εἶτα ἄρξαι Εὐεδώραχον[7] ἐκ Παντιβίβλων, καὶ βασιλεῦσαι σάρους ὀκτωκαίδεκα. Ἐπὶ τούτον φησὶν ἄλλον φανῆναι ἐκ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης ὅμοιον κατὰ τὴν ἰχθύος πρὸς ἄνθρωπον μίξιν, ᾧ ὄνομα Ὠδάκων[8]. Τούτους δέ φησι πάντας τὰ ὑπὸ Ὠάννου κεφαλαιωδῶς ῥηθέντα κατὰ μέρος ἐξηγήσασθαι. Περὶ τούτου Ἀβυδηνὸς οὐδὲν εἶπεν[9]. Εἶτα ἄρξαι Ἀμεμψινὸν Χαλδαῖον ἐκ Λαράγχων. βασιλεῦσαι δὲ αὐτὸν ὄγδοον σάρους δέκα. Εἶτα ἄρξαι Ὠτιάρτην Χαλδαῖον ἐκ Λαράγχων, βασιλεῦσαι δὲ σάρους η'. Ὠτιάρτου δὲ τελευτήσαντος τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ξίσουθρον βασιλεῦσαι σάρους ὀκτωκαίδεκα. Ἐπὶ τούτου τὸν μέγαν κατακλυσμόν φησι γεγενῆσθαι. Ὡς γίνεσθαι ὁμοῦ πάντας βασιλεῖς δέκα, σάρους δὲ ἑκατὸν εἴκοσι.

Après cela, Apollodore, racontant des choses monstrueuses du même genre, continue :

Bérose atteste que le premier roi fut Alorus de Babylone, Chaldéen. Il régna dix sares et eut pour successeurs Alaparus et Amélon de Pantibibla, puis Amménon le Chaldéen, sous lequel on raconte que l'Oannès mystique, Annédotus, apparut, sortant de la mer Erythrée : c'est celui qu'Alexandre, devançant l'époque ici indiquée, fait se manifester dans la première année du monde, tandis qu'Apollodore dit que le second Annédotus se fit voir après quarante sares, et Abydène au bout de vingt-six sares. Ensuite Mégalarus, de la ville de Pantibibla, régna dix-huit sares, et son successeur, le pasteur Daonus de Pantibibla dix sares. Sous ce dernier apparut encore, sortant de la mer Erythrée, un quatrième Annédotus, qui avait la même figure que les autres, mélangée d'homme et de poisson. Vint après Evédorachus de Pantibibla, qui régna dix-huit sares, et du vivant duquel se montra de nouveau hors de la mer Erythrée un quatrième être unissant les deux natures d'homme et de poisson, que l'on nomme Odacon. Tous ces êtres exposèrent en détail, et chapitre à chapitre, les choses qu'Oannès avait révélées sommairement. Abydène ne fait pas mention du dernier. Puis régnèrent Amempsinus de Larancha, Chaldéen, huitième monarque, pendant dix sares, et Otiartès, Chaldéen de Larancha, pendant huit sares. Otiartès étant mort, son fils Xisuthrus tint le sceptre pendant dix-huit sares. C'est sous lui qu'arriva le grand déluge. En tout on compte dix rois et cent vingt sares de durée.

---

1] Παντα6ί6λων, Ms. A de Dindorf.

2] Les manuscrits et le texte habituel portent μυσαρὸν, qui est absolument impossible. C. Müller propose δεύτερον. Notre correction, que nous sommes loin de donner comme certaine, a du moins l'avantage de moins s'écarter de la leçon des manuscrits.

---

3] Voy. le fragm. 11.

---

4] Ici le Syncelle a complétement confondu les théophanies successives du dieu *Anu* ou *Anu-data*, que racontait Bérose, et cette confusion doit être le résultat de l'état où se trouvait déjà le texte dans les divers extraits qu'il avait sous les yeux, émanant de sources différentes. Mais les données mêmes que le chronogrophe byzantin croit devoir mettre en contradiction les unes avec les autres, nous fournissent, au contraire, les moyens de restituer la série de ces manifestations divines. En effet, nous avons vu dans le fragm. 1 qu'en réalité l'opinion des Chaldéens faisait bien apparaître dans la première année du monde, τῷ πρώτῳ ἔτει, le premier Oannès ou *Anu*. Le chiffre de 26 sares, que le Syncelle a tiré d'Abydène et qui ne se lit plus dans notre fragm. 1, indique que la manifestation d'Annédotus ou du second *Anu* était rapportée par Bérose à la première année d'Amménon. Quant à l'apparition d'un être du même genre 40 sares après l'origine des rois, il n'y a pas à douter qu'il ne s'agisse ici d'une troisième théophanie, dont la mention a disparu dans les extraits tels que nous les possédons. Et cette théophanie était certainement inscrite par Alexandre Polyhistor dans la première pé-

riode d'Amélagarus, juste au bout de 40 sares, ce qu'Eusèbe a omis en faisant son extrait et que le Syncelle n'a pas compris.

Nous venons de raisonner d'après les renseignements que fournit la confusion même dans laquelle est tombé le Syncelle. Mais il faut aller plus loin, et nous croyons que la mention d'une théophanie de plus devait se trouver originairement chez Bérose, bien qu'elle ait disparu des fragments tels que nous les possédons. En effet Abydène, dans notre fragm. 11, dit formellement qu'il y eut, en dehors du premier Oannès, quatre Annédotes à chacun desquels il donne un nom particulier, et même avec la remarque que nous venons de faire sur la nécessité d'en ajouter un sous Amélagarus, nous n'en trouvons encore que trois. Or, le témoignage d'Abydène est confirmé, dans le fragment même d'Apollodore que nous étudions en ce moment, par la qualification de τέταρτος Ἀννήδοτος donnée au monstre divin qui apparut sous Daonus. Mais il est à remarquer que la deuxième théophanie est rapportée dans nos fragm. 9 et 10 au règne d'Amménon, le troisième des rois antédiluviens, tandis que dans l'extrait d'Abydène elle est inscrite au règne du second, Amillarus ou Amélon. Cette divergence me paraît résulter de ce que deux apparitions, qui étaient bien distinctes dans le texte primitif de Bérose et qui complétaient notre nombre de quatre, ont été confondues plus tard en une seule par les auteurs d'extraits ou leurs copistes; et la confusion était en effet assez facile à établir entre le *deuxième homme-poisson* et le *deuxième Annédote*, lequel était en réalité le troisième monstre symbolique révélateur des lois éternelles. Nous arrivons ainsi à cette conclusion très-vraisemblable et je dirai même appelée par l'esprit général de ces légendes, que, tout le temps que les théophanies du dieu-Loi durent,

il y en a une par règne, et que l'avénement de chacun des princes auxquels on donne pour origine « la ville des livres » coïncide avec une apparition divine, dont le résultat est de fournir aux hommes un nouveau livre sacré.

---

5] Cette qualification de *pasteur* donnée dans tous les extraits au sixième des rois antédiluviens doit tenir à des légendes qui ne sont point parvenues jusqu'à nous. Nous remarquerons seulement que le nom de « pasteur, » *ri'u* hébreu רעה, est en Chaldée un titre royal dont l'emploi remonte à la plus haute antiquité dont nous possédions les monuments : Voy. : Ménant, *Inscriptions de Hammourabi*, p. 36.

---

6] Les manuscrits et le texte habituel portent ἀνθρώπους ; mais la nécessité de la correction est évidente.

---

7] C'est ainsi que nous lisons dans le Ms. A ; les autres manuscrits et le texte habituel ont Εὐεδώρεσχον.

---

8] 'Οδάκων, Goar.

---

9] Cette phrase est une addition personnelle du Syncelle, dont le texte d'Eusèbe, dans la version arménienne, ne porte aucune trace. L'observation est, du reste, erronée, comme on peut le voir dans le fragm. 11.

# XI

Syncell. p. 38, B.

Ἐκ τῶν Ἀβυδηνοῦ περὶ τῆς τῶν Χαλδαίων βασιλείας.

Χαλδαίων μὲν τῆς σοφίης πέρι τοσαῦτα. Βασιλεῦσαι δὲ τῆς χώρας πρῶτον λέγεται[1] Ἄλωρον, τὸν δὲ ὑπὲρ ἑωυτοῦ λόγον διαδοῦναι ὅτι μιν τοῦ λεῶ[2] ποιμένα ὁ θεὸς ἀποδεῖξαι. Βασιλεῦσαι δὲ σάρους δέκα. Σάρος δέ ἐστιν ἑξακόσια καὶ τρισχίλια ἔτεα, νῆρος δὲ ἑξακόσια, σῶσσος δὲ ἑξήκοντα. Μετὰ δὲ τοῦτον Ἀλάπαρον ἄρξαι σάρους τρεῖς, μεθ' ὃν Ἀμίλλαρος ἐκ πόλεως Παντιβίβλιος[3] ἐβασίλευσε σάρους ιγ'. Ἐφ' οὗ δεύτερον Ἀννήδωτον τὴν θάλασσαν ἀναδῦναι παραπλήσιον Ὠάννῃ τὴν ἰδέαν ἡμιδαίμονα. Μεθ' ὃν Ἀμμένων ἐκ Παντιβίβλων ἦρξε σάρους ιβ'. Μεθ' ὃν Μεγάλαρος ἐκ Παντιβίβλων ἦρξε σάρους ὀκτωκαίδεκα· εἶτα Δαὼς ποιμὴν ἐκ Παντιβίβλων ἐβασίλευσε σάρους δέκα, ἐφ' οὗ δ' διφυεῖς γῆν ἐκ θαλάσσης ἀνέδυσαν, ὧν τὰ ὀνόματα ταῦτα, Ἐνεύδωτος[5], Ἐνεύγαμος, Ἐνεύβουλος, Ἀνήμεντος[6]. Ἐπὶ δὲ τοῦ μετὰ ταῦτα Εὐεδωρέσχου[7] Ἀνώδαφος[8]. Μεθ' ὃν ἄλλοι τε ἦρξαν καὶ Σίσουθρος ἐπὶ τούτοις, ὡς τοὺς πάντας εἶναι βασιλεῖς δέκα, ὧν

Euseb. *Armen. Chron.*, p. 22, ed. Mai.

*Abydeni de primo Chaldaeorum regno.*

*De Chaldaeorum sapientia hactenus. Jam ad ejusdem regionis dominium quod attinet: primum quidem Alorum regnavisse aiunt; de quo homine nihil referunt, praeterquam quod eum providentissimus deus populorum pastorem creavit. Is saris decem dominatum tenuit. Constat autem sarus annis ter mille sexcentis, nerus sexcentis, sossus sexaginta. Deinde Alaparus dominatus est: tum Almelon ex urbe Pantibiblis, sub quo secundus Anidostus mari emersit Oanni similis, cujus figura erat semidei. Tum Ammenon, tum Amegalarus, tum Davonus pastor, quo regnante quatuor biformes e mari in siccum semet ejecerunt, Iotagus, Eneugamus, Enebulus et Anementus*[4] *: et sub Edorescho, qui postea regnavit, Anodaphus: deinde et alii dominati demumque Xisuthrus. Qua nar-*

ὁ χρόνος τῆς βασιλείας συνῆξε σάρους ἑκατὸν εἴκοσι. *ratione historicus hic Polyhistori consonat.*

Extrait d'Abydène sur la royauté des Chaldéens. En voici assez sur la sagesse des Chaldéens. On dit que le premier roi de ce pays fut Alorus, et la tradition raconte qu'il fut choisi comme pasteur du peuple par la divinité même ; son règne fut de dix sares. Or le sare se compose de 3600 ans, le nère de 600 et le sosse de 60. Après lui Alaparus gouverna pendant trois sares, puis Amillarus de la ville de Pantibibla pendant treize sares. C'est sous lui qu'apparut, sortant de la mer, le second Annédote, demi-dieu, semblable par sa figure à Oannès. Vint ensuite Amménon de Pantibibla, qui régna douze sares, puis Mégalarus de Pantibibla, qui régna dix-huit sares.

Le règne suivant fut celui de Daos, pasteur de Pantibibla, et dura dix sares ; c'est alors que vinrent de la mer sur terre quatre êtres à double nature, dont les noms sont Eneudotus, Eneugamus, Eneubulus, Anementus. Puis sous le monarque suivant, Evedoreschus, apparut Anodaphus. Après le dernier prince que nous venons de nommer régnèrent plusieurs autres et enfin Sisuthrus, de façon que l'on compte en tout dix rois et que la durée de leur pouvoir monte ensemble à 120 sares.

---

1] C'est ainsi qu'a corigé Scaliger. Les manuscrits ont λέγων; Goar a écrit λέγω.

---

2] Correction certaine de Scaliger, au lieu de μὴν τοῦ λεῶ; que donnent les manuscrits et qu'a conservé Goar.

---

3] Παυτιβίβλιος Ms. A.

---

4] *Ita in margine codicis, quae nomina in textu paullo corruptiora exhibentur:* Iodocus et Damosnes et Bolus et Anementus. (Mai.)

---

5] Les manuscrits ont Εὐέδωκος, et cette leçon existait déjà chez Eusèbe quand fut faite la version arménienne. Nous justifierons notre correction dans la note suivante.

---

6] Nous avons ici, non comme le texte, dans l'état où l'ont mis les faiseurs d'extraits, semblerait l'indiquer, les noms de quatre êtres symboliques apparus tous sous le règne de Daos, mais ceux des quatre théophanies secondaires du dieu poisson, que l'on disait s'être produites successivement sous les rois issus de Pantibibla, et dont la dernière était rapportée au temps de Daos ; Voy. les notes du fragm. précédent. Chez Alexandre Polyhistor, comme on peut le voir dans nos fragm. 9 et 10, ces diverses manifestations divines étaient également appelées des «Annédotes.» Abydène, au contraire, avait extrait de Bérose des appellations particulières qui désignaient chacune d'elles ; ce sont celles que nous avons ici, très-altérées dans la version arménienne, mais assez bien conservées, semble-t-il, dans le texte grec.

Movers (*Die Phœnizier*, t. I, p. 95) a cru que ces noms étaient comme une sorte de titre des matières traitées

dans le livre sacré que l'on considérait comme remis aux hommes par chacune des apparitions divines. Il suppose donc que le premier nom donné, Εὐέδωκος, dans les manuscrits, doit être établi en Ἐνέδωκος, et il explique ainsi les quatre noms : עני־דודק, *arcanum coarctationis* (de l'endiguement de l'Euphrate) ; עני־גמא, *arcana collectionis* (*frugum*); עני־בול, *arcana pluviae;* עני־מנות, *arcana mensurarum.*

Ces conjectures sont plus subtiles et plus ingénieuses que solides, comme il est souvent arrivé pour celles du savant historien des Phéniciens, et nous ne saurions les admettre. En effet la série des noms qu'Abydène assigne d'après Bérose aux manifestations divines destinées à compléter la révélation de la loi sacrée ne se compose en aucune façon de titres de livres indiquant leur contenu, mais bien d'appellations divines dont le caractère est incontestable. Elles commencent toutes par un même élément, Ἐνευ ou Ἀνη, lequel n'est autre que le nom du dieu *Anu*, suivi d'une épithète qui change à chaque théophanie.

Parlant de cette observation, qui nous paraît incontestable dans l'état de la science, nous n'avons pas hésité restituer le premier nom, Εὐέδωκος, en Ἐνεύδωτος, *Anudata*, « Oannès loi, » car d'après sa place c'est bien évidemment une transcription un peu différente du même nom qu'Alexandre Polyhistor a écrit Ἀννήδοτος ou Ἀννήδωτος. Et la meilleure preuve, c'est que dans ce fragment même d'Abydène le second homme-poisson sorti de la mer Erythrée, le premier de la série de quatre qui coïncident avec les rois de Pantibibla et par conséquent celui qui nous occupe en ce moment, est aussi appelé un peu plus haut Ἀννήδωτος.

Ἐνεύβουλος nous paraît être tout simplement *Anu-Bel*, « Oannès seigneur. » *Anu*, en sa qualité de dieu qui pré-

side aux lois éternelles et de directeur des mouvements célestes, est par excellence celui qui mesure. Or, d'après les règles les plus habituelles de formation des substantifs dans la langue assyrienne (voy. Oppert, *Eléments de la grammaire assyrienne*, 2e édition, p. 99), de la racine מנה doit dériver un substantif *manatu* pour exprimer l'idée de « mensurateur. » Ἀνήμεντος n'est-il pas *Anu-manatu?* La chose paraît bien probable. On pourrait même supposer qu'*Anu* n'est pas seulement « le mensurateur, » mais « le nombre » même, comme il est « la loi. » Or, « nombre » se dit quelquefois *menuta* (W. A. I. I, 24, l. 43; 50, col. 2, l. 12), toujours de la racine מנה. Ἀνήμεντος pourrait donc être *Anu-menuta*, parallèle à *Anu-data*. Quant à ce qui est d' Ἐνεύγαμος, nous n'osons pas proposer de conjecture. Nous ferons seulement remarquer que dans l'inscription des barils de Khorsabad (W. A. I. I, 36, l. 60) *Gimgim* figure comme un nom divin encore inexpliqué. M. Oppert, dans ses *Inscriptions des Sargonides*, a traduit « le dieu des grandes sphères, » mais nous ne savons pas d'après quelles données.

---

7] Ἀεδωρέσχου, Scaliger.

---

8] Ἀνῶ Δάφος, Goar.

Nous avons déjà remarqué, dans les notes du fragm. 9, que la leçon de l'extrait d'Abydène nous paraissait ici supérieure à celle des extraits provenant d'Alexandre Polyhistor, Ὠδάκων, et que le dernier monstre emblématique sorti de la mer Erythrée était encore une dernière théophanie du même dieu, désigné par son nom d'*Anu*, suivi d'une

épithète. Mais faut-il lire 'Ανωδάκων ou 'Ανώδακος pour prendre une sorte de moyen terme entre les deux variantes 'Ωδάκων et 'Ανώδαφος ? Ou bien faut-il accepter purement et simplement cette dernière comme la vraie leçon de Bérose ? Nous n'osons pas nous prononcer d'une manière formelle ; mais dans la dernière hypothèse nous croirions que la forme originale cachée sous 'Ανώδαφος serait *Anu-dapinu* « Oannès protecteur. » La qualification *dapinu* est souvent donnée aux dieux, par exemple à *Nabu* dans W. A. I. I, 35, 2, l. 1, à la planète Mars dans W. A. I. II, 48, col. 2, l. 50, et aussi aux rois : W. A. I. I, 15, col. 7, l. 56 ; W. A. I. I, 36, l. 22. Ce mot est à comparer à l'arabe *dafan* « couvrir. » Aussi un document grammatical interprète-t-il *dapinu* par *émamu*, de la racine qui est en hébreu עמם, « couvrir » : W. A. I. II, 31, l. 70 *c*. Nous trouvons aussi dans un autre document du même genre l'expression *dapinu ša rukubi*, « la couverture d'un char » : W. A. I. II, 27, l. 23 *a*.

# XII

Moses Chorenens. I, 3.

*De totius generis humani radice.... paucis oportet indicari quamobrem a sacris literis alii scriptores dissentiant; Berosum dico historicum literatissimum atque Abydenum; aut cur ipse Abydenus de navigii aedificatione, caeterisque familiarum principibus non modo quod ad nomina attinet et tempora, sed etiam in eo, quod genus humanum ab eadem stirpe non repetant. De ea re enim ita Abydenus pariter ac caeteri: « Deus quidem providentissimus pastorem » constituit eum et rectorem populi. » Deinde dicit: « Regnavit Alorus saros decem, qui annos conficiunt » 36000. » Similiter ad Noam diversum adhibent nomen, ac tempus immensum, quanquam de aquarum violentia et terrae corruptione cum sacris literis consentanea tradunt; atque itidem decem familiarum principes simul cum Xisuthro numerant. Atqui eorum anni non tantum a solaribus nostris, qui quatuor tempestatibus sunt conclusi, longe discrepant, atque adeo a divinis; verum neque cum Aegyptiis lunares computant ortus, neque eos vero, qui ex diis nomen invenere; adeo ut qui revera annos designari putant, ii ad veri confirmationem, Graecorum numeris aptent et connectant, alias collectionem minuentes, alias augentes.*

# XIII

Joseph. *Antiq. Jud.* I, 3, 9; et d'après lui : Euseb. *Praepar. Evang.*, IX, 13, p. 415, D, et Syncell., p. 43, A.

Οἱ μὲν γὰρ (παλαιοὶ ἄνθρωποι).... εἰκότως ἔζων πλῆθος τοσούτων ἐτῶν. Ἔπειτα καὶ δι' ἀρετὴν καὶ τὴν εὐχρηστίαν ὧν ἐπενόουν, ἀστρολογίας καὶ γεωμετρίας, πλέον ζῆν τὸν Θεὸν αὐτοῖς παρασχεῖν· ἅπερ οὐκ ἦν ἀσφαλῶς αὐτοῖς προειπεῖν μὴ ζήσασιν ἑξακοσίους ἐνιαυτούς· διὰ τοσούτων γὰρ ὁ μέγας ἐνιαυτὸς πληροῦται. Μαρτυροῦσι δέ μου τῷ λόγῳ πάντες οἱ παρ' Ἕλλησι καὶ παρὰ βαρβάροις συγγραψάμενοι τὰς ἀρχαιολογίας. Καὶ γὰρ καὶ Μανεθὼν, ὁ τὴν τῶν Αἰγυπτίων ποιησάμενος ἀναγραφὴν, καὶ Βήρωσσος ὁ τὰ Χαλδαϊκὰ συναγαγὼν [1], καὶ Μῶχός [2] τε καὶ Ἑστιαῖος [3], καὶ πρὸς αὐτοῖς ὁ Αἰγύπτιος Ἱερώνυμος [4], οἱ τὰ Φοινικικὰ συνταξάμενοι, συμφωνοῦσι τοῖς ὑπ' ἐμοῦ λεγομένοις.

Car ceux-ci (les premiers hommes). . . . ont pu naturellement accomplir un aussi grand nombre d'années de vie. A cause de leur vertu et pour le besoin des études auxquelles ils se livraient, de l'astrologie et de la géométrie, Dieu leur avait accordé une existence plus longue que la nôtre; car ils n'auraient pu faire de prédictions sûres s'ils n'avaient pas vécu jusqu'à 600 ans, ce qui est le chiffre de la grande année. J'en ai pour témoins tous ceux qui, parmi les Grecs et parmi les barbares, ont écrit sur les antiquités. En effet Manéthon, qui a composé l'histoire d'Egypte, Bérose, qui a rassemblé les traditions chaldéennes, Mochus, Hestiæus et Hiéronyme l'Egyptien, qui ont traité

de l'archéologie phénicienne, s'accordent parfaitement avec ce que je dis.

---

1] C'est, suivant toutes les probabilités, en parlant des rois dont le pouvoir était évalué à plusieurs sares que Bérose faisait cette réflexion. Et sans doute il y opposait la durée de la vie des hommes de son temps, sur laquelle nous voyons son opinion dans le fragm. 14.

---

2] Mochus est cité à plusieurs reprises comme un antique écrivain de la Phénicie qui avait écrit en langue phénicienne sur l'histoire et les doctrines religieuses de son pays : Athen., III, p. 126, A ; Diogen. Laërt., *Procem.* On le disait originaire de Sidon et antérieur à la guerre de Troie : Strab., XVI, p. 757. Son livre avait été traduit en grec, avec ceux de deux autres Phéniciens, Théodote et Hypsicrate (noms évidemment traduits), sur le même sujet, par un certain Lætus : Tatian., *Orat. adv. Graec.*, 58 ; Euseb., *Praepar. Evang.*, X, 11, p. 493, B ; Clem. Alex. *Stromat.* I, p. 140 Sylb. C'est peut-être le même que le physicien Λαῖτος cité deux fois par Plutarque : *Quaest. nat.*, 2 et 6.

Damascius rapporte comme extraite de Mochus une cosmogonie basée sur la doctrine de la génération spontanée par l'élément humide : *De princip.*, 125. On considérait cet auteur comme ayant exprimé les principes de la philosophie atomistique : Strab., XVI, p. 757 ; Sext. Empir. *Adv. physic.*, 615.

D'après ces indications sur la doctrine attribuée à Mochus, M. Ewald (*Abhandlung über die phœnikischen Ansi-*

*chten von der Weltschœpfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniaton's*, p. 30 et suiv.), par une conjecture ingénieuse, trop ingénieuse peut-être, suppose qu'il n'y a jamais eu d'écrivain phénicien appelé Μῶχος. Suivant lui, le traducteur grec aurait pris pour un nom propre le mot מק désignant la matière humide et féconde ; ainsi « la philosophie de Mochus » serait « la philosophie de la » matière première. » Voy. Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér., t. XXIII, 2e part., p. 254.

---

3] Hestiæus, dont on ignore le pays et l'époque, est encore cité comme auteur d'une histoire phénicienne dans un autre passage de Josèphe (*Antiq. Jud.*, I, 4, 3), dans Eusèbe (*Praepar. Evang.*, IX, 13, p. 416, D) et dans Etienne de Byzance (vo Βηρυτός), qui écrit son nom Ἱστιαῖος.

---

4] On ne sait rien non plus de la date d'Hiéronyme l'Egyptien, qui est cité une seconde fois par Josèphe (*Antiq. Jud.*, I, 3, 6), et d'après lui par Eusèbe (*Praepar. Evang.*, IX, 13, p. 414, B), au sujet des débris de l'arche de Xisuthrus demeurés en Arménie. Tertullien (*Apologet.* 19), en parlant des écrivains chez lesquels a puisé Josèphe, désigne celui-ci comme *Hieronymus Aegyptius Tyri rex*, faisant, comme l'a remarqué Voss, la plus étrange confusion entre son nom et celui du roi Hiram. On attribuait à un certain Hiéronyme des écrits sur la théologie orphique, que d'autres donnaient à Hellanicus : Damase. *De princip.*, 123. Peut-être est-ce le même qui avait traité de l'histoire de la Phénicie.

---

## XIV

Plin., *Hist. nat.*, VII, 50.

*Epigenes*[1] *centum duodecim annos impleri negavit posse; Berosus excedi centum septemdecim.*

Censorin., *De die natal.*, 17.

*Epigenes in centum duodecim annis longissimam vitam constituit, Berosus in centum sedecim.*

---

1] Sur Epigène, voy. plus haut la note 1 du fragm. 2.

# XV

Syncell. p. 30, A.

Λέγει γὰρ ὁ αὐτὸς Ἀλέξανδρος ὡς ἀπὸ τῆς γραφῆς τῶν Χαλδαίων αὖθις παρακατιὼν ἀπὸ τοῦ ἐνάτου βασιλέως Ὀτιάρτου [1] ἐπὶ τὸν δέκατον λεγόμενον παρ' αὐτοῖς Ξίσουθρον οὕτως·

Ὀτιάρτου δὲ τελευτήσαντος τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ξίσουθρον βασιλεῦσαι σάρους ὀκτωκαίδεκα· ἐπὶ τούτου μέγαν κατακλυσμὸν γενέσθαι [2]· ἀναγεγράφθαι δὲ τὸν λόγον οὕτως. Τὸν Κρόνον αὐτῷ κατὰ τὸν ὕπνον ἐπιστάντα [3] φάναι μηνὸς Δαισίου πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ [4] τοὺς ἀνθρώπους ὑπὸ κατακλυσμοῦ διαφθαρήσεσθαι. Κελεῦσαι οὖν διὰ γραμμάτων πάντων ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τελευτὰς ὀρύξαντα [5] θεῖναι ἐν πόλει ἡλίου Σιππάροις [3], καὶ ναυπηγησάμενον σκάφος [7] ἐμβῆναι μετὰ τῶν συγγενῶν καὶ ἀναγκαίων φίλων· ἐνθέσθαι δὲ βρώματα καὶ πόματα, ἐμβαλεῖν δὲ καὶ ζῶα πτηνὰ καὶ τετράποδα, καὶ πάντα εὐτρεπισάμενον πλεῖν· ἐρωτώμενον δὲ ποῦ πλεῖ; φάναι, πρὸς τοὺς θεούς, εὐξόμενον [8] ἀνθρώποις ἀγαθὰ γενέσθαι.

Euseb. *Armen. Chron.* p. 14, ed. Mai.

*Alexandri Polyhistoris de diluvio. Ex eodem quo dictum est libro (secundo Berosi).*

*Defuncto, inqui', Otirta filium hujus Xisuthrum tenuisse regnum saris octodecim, sub eoque magnum diluvium esse conflatum. Sic autem accuratius narrationem scripto persequitur. Saturnum ait illi in somnio praedixisse die quinta decima mensis Daesii fore ut homines a diluvio perirent. Mandavisse itaque ut libros omnes, primos nimirum, medios et ultimos, terrae infossos in Solis urbe Siparis poneret: tum navim strueret, eamque cum consanguineis et familiaribus conscenderet; congestisque illuc esculentis, atque poculentis, inductis etiam belluis et volatilibus ac quadrupedibus cunctaque supellectile, paratus esset ad navigandum. Quaerenti autem quonam cursus dirigendus esset,*

*respondisse ad deos, et orandum quo hominibus bene esset.*

Τὸν δ'οὐ παρακούσαντα ναυπηγῆσαι σκάφος τὸ μὲν μῆκος σταδίων πέντε, τὸ δὲ πλάτος σταδίων δύο [9]· τὰ δὲ συνταχθέντα πάντα συνθέσθαι, καὶ γυναῖκα καὶ τέκνα καὶ τοὺς ἀναγκαίους φίλους ἐμβιβάσαι.

*Eum vero haud recusasse quominus navigium compingeret longum stadia quindecim, latum duo : cuncta, quae mandata sibi fuerant, efficienda curasse : uxorem, filios et familiares eodem introduxisse.*

Γενομένου δὲ τοῦ κατακλυσμοῦ καὶ εὐθέως λήξαντος, τῶν ὀρνέων τινὰ τὸν Ξίσουθρον ἀφιέναι [10]. Τὰ δὲ οὐ τροφὴν εὑρόντα οὔτε τόπον ὅπου καθίσαι, πάλιν ἐλθεῖν εἰς τὸ πλοῖον. Τὸν δὲ Ξίσουθρον πάλιν μετά τινας ἡμέρας ἀφιέναι τὰ ὄρνεα· ταῦτα δὲ πάλιν εἰς τὴν ναῦν ἐλθεῖν τοὺς πόδας πεπηλωμένους ἔχοντα. Τὸ δὲ τρίτον ἀφεθέντα οὐκ ἔτι ἐλθεῖν εἰς τὸ πλοῖον. Τὸν δὲ Ξίσουθρον ἐννοηθῆναι γῆν ἀναπεφηνέναι, διελόντα τε τῶν τοῦ πλοίου ῥαφῶν μέρος τι καὶ ἰδόντα προσοκεῖλαν τὸ πλοῖον ὄρει τινὶ ἐκβῆναι μετὰ τῆς γυναικὸς καὶ τῆς θυγατρὸς καὶ τοῦ κυβερνήτου προσκυνήσαντα τὴν γῆν καὶ βωμὸν ἱδρυσάμενον καὶ θυσιάσαντα τοῖς θεοῖς γενέσθαι μετὰ τῶν ἐκβάντων τοῦ πλοίου ἀφανῆ.

*Ingruente demum diluvio et mox decrescente, misisse Xisuthrum quaedam volatilia, quae quum neque escam neque locum, in quo considerent, invenissent, reversa in navim recepta sunt. Rursus diebus aliquot post emisisse aves alias, quae item ad navem regressae sunt pedibus luto infectis. Tertio denique dimissae aves quum ad navim non reverterentur, cognovisse Xisuthrum terram prorsus esse patefactam. Tunc navis tecto partim effracto, navim ipsam monti innitentem vidisse : moxque ipsum cum uxore filiaque una et navis architecto excendisse, ac pronum terram esse veneratum, structaque ara diis sacrum obtulisse : quo facto, cum iis qui secum navi exierant, nusquam comparuisse.*

Τοὺς δὲ ὑπομείναντας ἐν τῷ πλοίῳ, μὴ εἰσπορευομένων τῶν περὶ τὸν Ξίσουθρον [11], ἐκβάντας ζητεῖν αὐτὸν ἐπὶ ὀνόματος βοῶντας· τὸν δὲ Ξίσουθρον αὐτὸν μὲν αὐτοῖς οὐκ ἔτι ὀφθῆ-

*Reliquos autem qui in navi substiterant, neque cum Xisuthri comitatu exierant, facta mox exscensione eum mox quaeritasse, eumdemque ober-*

ναι, φωνὴν δὲ ἐκ τοῦ ἀέρος γενέσθαι κελεύουσαν ὡς δέον αὐτοὺς εἶναι θεοσεβεῖς[12]· καὶ γὰρ αὐτὸν[13] διὰ τὴν εὐσέβειαν πορεύεσθαι μετὰ τῶν θεῶν οἰκήσοντα[14]. Τῆς δὲ αὐτῆς τιμῆς καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ τὴν θυγατέρα καὶ τὸν κυβερνήτην μετεσχηκέναι. Εἶπέ τε αὐτοῖς ὅτι ἐλεύσονται πάλιν εἰς Βαβυλῶνα, καὶ ὡς εἵμαρται αὐτοῖς ἐκ Σιππάρων[15] ἀνελομένοις τὰ γράμματα διαδοῦναι τοῖς ἀνθρώποις, καὶ ὅτι εἰσὶν ὅπου ἡ χώρα Ἀρμενίας ἐστί[16]. Τοὺς δὲ ἀκούσαντας ταῦτα θῦσαί τε τοῖς θεοῖς καὶ πεζῇ[17] πορευθῆναι εἰς Βαβυλῶνα. Τοῦ δὲ πλοίου τούτου κατακλιθέντος ἐν τῇ Ἀρμενίᾳ ἔτι μέρος τι ἐν τοῖς Κορδυαίων ὄρεσι τῆς Ἀρμενίας[18] διαμένειν[19], καὶ τινας ἀπὸ τοῦ πλοίου κομίζειν ἀποξύοντας ἄσφαλτον, χρᾶσθαι δὲ αὐτῇ πρὸς τοὺς ἀποτροπιασμούς[20]. Ἐλθόντας οὖν τούτους εἰς Βαβυλῶνα τά τε ἐκ Σιππάρων γράμματα ἀνορύξαι καὶ πολεις πολλὰς κτίζοντας καὶ ἱερὰ ἀνιδρυσαμένους πάλιν ἐπικτίσαι τὴν Βαβυλῶνα.

Τούτων δὴ ἀπὸ Ἀλεξάνδρου τοῦ Πολυΐστορος, ὡς ἀπὸ Βηρώσσου τοῦ τὰ Χαλδαϊκὰ ψευδηγοροῦντος προκειμένων κτλ.

*rantes nomine inclamasse. At vero Xisuthrum haud ultra se conspiciendum dedisse, voce tantum ex aere missa, deos ut colerent mandavisse : nam et se religiosa pietatis ergo ad deorum venisse habitacula, eodemque honore uxorem quoque suam et filiam et navis architectum frui. Tum se magnopere auctorem iis ut Babylonem redirent, et ex deorum mandato, qui in Siparis urbe conditi fuerant, libros effoderent atque hominibus traderent. Locum autem, in quo navi egressi tunc insisterent, Armeniorum esse regionem. Haec omnia edoctos, celebrato diis sacrificio, Babylonem pedestri itinere contendisse. Ejus navigii, quod demum substitit in Armenia, fragmentum aliquod in Cordiaeorum Armeniaco monte nostra adhuc aetate reliquum esse aiunt. Quin et erasum bitumen quidam inde referunt, remedii amuletique causa ad infausta quaeque averruncanda. Illi autem Babylonem profecti, libros ex urbe Siparis effodisse, oppida multa condidisse, fana deorum struxisse, Babylonemque restituisse feruntur.*

Le même Alexandre raconte, comme tirés des écritures chaldéennes, les faits suivants, en passant du neuvième

roi, Otiartès, au dixième, qu'ils nomment Xisuthrus.

Otiartès étant mort, son fils Xisuthrus régna dix-huit sares. C'est sous lui qu'arriva le grand déluge, dont l'histoire est ainsi rapportée dans les documents sacrés. Cronos lui apparut dans son sommeil et lui annonça que le 15du mois de dæsius tous les hommes périraient par un déluge. Il lui ordonna donc de prendre le commencement, le milieu et la fin de tout ce qui était consigné par écrit et de l'enfouir dans la ville du Soleil à Sippara, puis de construire un navire et d'y monter avec sa famille et ses amis les plus chers; de déposer dans le navire des provisions pour la nourriture et la boisson, et d'y faire entrer les animaux, volatiles et quadrupèdes, enfin de tout préparer pour la navigation. Et quand Xisuthrus demanda de quel côté il devait tourner la marche de son navire, il lui fut répondu « vers les dieux, » et de prier pour qu'il en arrivât du bien aux hommes.

Xisuthrus obéit et construisit un navire long de cinq stades et large de deux; il réunit tout ce qui lui avait été prescrit et embarqua sa femme, ses enfants et ses amis intimes.

Le déluge étant survenu et bientôt décroissant, Xisuthrus lâcha quelques-uns des oiseaux. Ceux-ci n'ayant trouvé ni nourriture ni lieu pour se poser, revinrent au vaisseau. Quelques jours après, Xisuthrus leur donna de nouveau la liberté; mais ils revinrent encore au navire avec les pieds pleins de boue. Enfin, lâchés une troisième fois, les oiseaux ne retournèrent plus. Alors Xisuthrus comprit que la terre était découverte; il fit une ouverture au toit du navire et vit que celui-ci était arrêté sur une montagne. Il descendit donc avec sa femme, sa fille et son pilote, adora la terre, éleva un autel et y sacrifia aux dieux; à ce moment il disparut avec ceux qui l'accompagnaient

Cependant ceux qui étaient restés dans le navire, ne voyant pas revenir Xisuthrus, descendirent à terre à leur tour et se mirent à le chercher en l'appelant par son nom. Ils ne revirent plus Xisuthrus, mais une voix du ciel se fit entendre, leur prescrivant d'être pieux envers les dieux; qu'en effet il recevait la récompense de sa piété en étant enlevé pour habiter désormais au milieu des dieux, et que sa femme, sa fille et le pilote du navire partageaient un tel honneur. La voix dit en outre à ceux qui restaient qu'ils devaient retourner à Babylone, et, conformément aux décrets du destin, déterrer les écrits enfouis à Sippara pour les transmettre aux hommes. Elle ajouta que le pays où ils se trouvaient était l'Arménie. Ceux-ci, après avoir entendu la voix, sacrifièrent aux dieux et revinrent à pied à Babylone. Du vaisseau de Xisuthrus, qui s'était enfin arrêté en Arménie, une partie subsiste encore dans les monts Gordyéens en Arménie, et les pèlerins en rapportent l'asphalte qu'ils ont râclé sur les débris; on s'en sert pour repousser l'influence des maléfices. Quant aux compagnons de Xisuthrus, ils vinrent à Babylone, déterrèrent les écrits déposés à Sippara, fondèrent des villes nombreuses, bâtirent des temples et restituèrent Babylone.

Ceci est raconté par Alexandre Polyhistor comme extrait de Bérose, qui a écrit l'histoire fabuleuse des Chaldéens.

---

1] Les manuscrits, en cet endroit et au commencement de l'alinéa suivant, portent Ἀρδάτου.

---

2] « La terre était corrompue devant Dieu et elle était

» pleine de violence. — Dieu regarda la terre, et voilà
» qu'elle était corrompue, car chaque créature avait cor-
» rompu sa voie sur la terre. — Alors Dieu dit à Noé:
» La fin de toute créature est venue devant moi, car la
» terre est remplie de violence à cause d'eux. Je veux
» donc les détruire avec la terre. — Fais-toi une arche de
» bois de *gopher*: tu y feras des cases et tu l'enduiras d'as-
» phalte en dedans et en dehors. — Et voici comment
» tu la feras: elle aura 300 coudées de long, 50 de large
» et 30 de haut. — Tu feras une fenêtre à l'arche, et tu
» la réduiras au faîte jusqu'à une coudée; tu placeras la
» porte de l'arche sur le côté; tu y pratiqueras un étage
» inférieur, un second et un troisième.—Je ferai venir sur
» la terre un déluge d'eaux pour détruire toute créature
» ayant un souffle de vie sous le ciel: tout ce qui est sur
» la terre périra. — J'établirai mon alliance avec toi, et
» tu entreras dans l'arche, toi, tes fils, ta femme et les
» femmes de tes fils; et tu feras venir dans l'arche de tout
» ce qui vit, de toute chair, deux de chaque espèce pour
» être conservés, mâle et femelle, — des oiseaux selon
» leur espèce, des quadrupèdes selon leur espèce, de tous
» les reptiles de la terre, de tous ils doivent venir avec toi
» pour être conservés. — Et toi, prends avec toi de toute
» provision dont on se nourrit, amasse-les, pour qu'elles
» servent à toi et à eux de nourriture. » — Et Noé fit
» tout comme Dieu le lui avait ordonné.

» Et Jéhovah dit à Noé: « Entre, toi et ta famille dans
» l'arche; car c'est toi seul que j'ai vu juste devant moi
» dans cette génération. — De chaque animal pur tu
» prendras sept couples, le mâle et la femelle; et de celui
» qui n'est pas pur, tu en prendras seulement deux, le
» mâle et la femelle, afin d'en conserver le germe sur la
» terre. — Car, sept jours encore, et je pleuvrai sur la

» terre quarante jours et quarante nuits, et j'effacerai
» toute substance que j'ai fait de dessus la terre. » — Et
» Noé fit comme Dieu le lui avait ordonné. — Noé avait
» 600 ans, et le déluge des eaux vint sur la terre. —Noé
» entra dans l'arche, ses fils, sa femme et les femmes de
» ses fils avec lui, à cause des eaux du déluge. — Des ani-
» maux purs et impurs, des oiseaux et de tout se qui se
» meut sur la terre, — entrèrent deux à deux dans l'ar-
» che, le mâle et la femelle, comme Dieu l'avait prescrit
» à Noé. — Il se passa sept jours, et les eaux du déluge
» inondèrent la terre. — Dans la six-centième année de
» la vie de Noé, au second mois, le dix-septième jour du
» mois, toutes les sources du grand abîme jaillirent, et les
» cataractes du ciel furent ouvertes; — et la pluie tomba
» sur la terre quarante jours et quarante nuits. — Ce
» même jour, Noé entra dans l'arche, et Sem, Cham et
» Japhet, ses fils, sa femme et les trois femmes de ses fils
» avec lui, — eux et tout animal suivant son espèce, tout
» bétail et tout ce qui se meut sur la terre, toutes sortes
» de volatiles, tout oiseau ailé, chacun selon son espèce,
» — entrèrent auprès de Noé dans l'arche, un couple de
» toute chair ayant souffle de vie. — Les arrivants étaient
» mâle et femelle de chaque créature, comme Dieu l'a-
» vait ordonné; et ensuite Jéhovah ferma sur lui (Noé).
» — Le déluge était depuis quarante jours sur la terre,
» quand les eaux s'accrurent et soulevèrent l'arche, de
» sorte qu'elle fut enlevée de dessus la terre. — Les eaux
» se renforçaient et s'augmentaient beaucoup sur la terre,
» et l'arche était portée sur les eaux. — Les eaux se ren-
» forcèrent énormément sur la terre, et toutes les hau-
» tes montagnes sous les cieux furent couvertes; — les
» eaux s'élevèrent de quinze coudées au-dessus des mon-
» tagnes qu'elles couvraient; et toute chair qui se meut

» sur la terre, oiseaux, bétail, animaux et reptiles ram-
» pant sur la terre, périt, ainsi que toute la race des hom-
» mes ; — tout ce qui avait dans ses narines le souffle de
» de la vie, tout ce qui se trouvait sur le sol, mourut. —
» Ainsi fut détruite toute créature qui se trouvait sur la
» terre, depuis l'homme jusqu'aux animaux, aux reptiles
» et aux oiseaux du ciel, tout fut anéanti sur la terre. Il
» ne resta que Noé et ce qui était avec lui dans l'arche. —
» Et les eaux occupèrent la terre pendant cent cinquante
» jours.

» Dieu se souvint de Noé, de tous les animaux et de tout
» le bétail qui étaient avec lui dans l'arche ; il fit passer
» un vent sur la terre, et les eaux diminuèrent. — Les
» sources de l'abîme et les cataractes du ciel se refermè-
» rent, et la pluie ne tomba plus du ciel. — Les eaux se
» retirèrent de dessus la terre, allant et venant, et les
» eaux commencèrent à diminuer après cent cinquante
» jours. — Et l'arche reposa sur les montagnes d'Ararat,
» le septième mois, au dix-septième jour. — Les eaux
» allaient en baissant jusqu'au dixième mois ; le premier
» jour du dixième mois, les sommets des montagnes furent
» visibles. — Au bout de quarante jours, Noé ouvrit la
» fenêtre qu'il avait faite à l'arche, — et il envoya dehors
» le corbeau, qui sortit, allant et rentrant jusqu'à ce que
» le sol fût entièrement desséché. — Noé envoya ensuite
» la colombe, afin de voir si les eaux avaient baissé sur la
» terre ; — mais elle ne trouva pas où poser son pied et
» elle revint à l'arche, car il y avait encore de l'eau sur
» toute la terre. Noé étendit la main, la prit et la rentra
» dans l'arche. — Il attendit encore sept autres jours, et
» il lâcha de nouveau la colombe. — Elle revint auprès
» de lui vers le soir, et voilà qu'une feuille arrachée d'un
» olivier était dans son bec ; alors Noé comprit que les

» eaux s'étaient retirées de la terre. — Il attendit encore
» sept autres jours, et il lâcha une dernière fois la colombe,
» qui alors ne revint plus auprès de lui. — Dans la six-
» cent-unième année de Noé, le premier jour du premier
» mois, les eaux avaient disparu de dessus la terre ; Noé
» enleva la toiture de l'arche et vit que la surface de la
» terre était séchée.—Et Dieu parla à Noé, et dit :—«Sors
» de l'arche, toi, ta femme, tes fils et les femmes de tes
» fils avec toi. — Toute espèce d'animal qui est avec toi,
» oiseaux, quadrupèdes et reptiles rampant sur la terre,
» fais-la aussi sortir, qu'ils se perpétuent, croissent et
» multiplient sur la terre. » — Et Noé sortit avec ses
» fils, sa femme et les femmes de ses fils, — et tout ani-
» mal, tout bétail, tout oiseau et toute ce qui rampe sur
» la terre sortit de l'arche, selon son espèce. — Noé con-
» struisit un autel à Jéhovah ; il prit de tout espèce d'ani-
» maux purs et de toute espèce d'oiseaux purs, et il les
» offrit en holocauste sur l'autel.— Jéhovah en sentit l'o-
» deur agréable et dit en son cœur : Je ne maudirai pas
» encore une fois la terre à cause de l'homme, car l'ins-
» tinct du cœur de l'homme est mauvais dès sa jeunesse;
» je ne frapperai plus de nouveau tout ce qui vit, comme
» j'ai fait ; — tout le temps que durera la terre, les se-
» mailles, la moisson, le froid, le chaud, l'été, l'hiver, le
» jour et la nuit, ne s'arrêteront pas. »

Genes. VI, 11 — VIII, 22.

Tel est le récit biblique du déluge, qu'il était nécessaire de rapporter ici dans son intégrité pour le mettre en parallèle avec celui que Bérose fait du même événement d'après les écrits sacrés de Babylone.

La tradition du déluge est la tradition universelle par excellence parmi toutes celles qui ont trait à l'histoire de l'humanité primitive. Ce serait trop que de dire qu'on la

retrouve chez tous les peuples, mais elle se reproduit dans toutes les grandes races de l'espèce humaine, sauf pourtant une, il faut bien le remarquer, la race noire chez laquelle on en a vainement cherché un vestige, soit parmi les tribus africaines, soit parmi les populations noires de l'Océanie. Un silence aussi absolu d'une race entière sur le souvenir de cet événement capital, au milieu de l'accord de toutes les autres, est un fait que la science doit soigneusement noter, car il peut en découler des conséquences importantes : voy. Schœbel, *De l'universalité du Déluge*, Paris, 1858 ; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3ᵉ édition, t. I, p. 75 et suiv. Il y a quelque intérêt, croyons-nous, à passer en revue, à l'occasion de ce fragment de Bérose les principales traditions sur le déluge éparses dans les divers rameaux de l'humanité. Leur concordance avec le récit biblique et avec celui de l'historien babylonien en fera nettement ressortir l'unité première, et nous reconnaîtrons ainsi que cette tradition est bien une de celles qui datent d'avant la dispersion des peuples, qu'elle remonte à l'aurore même de l'humanité et qu'elle ne peut se rapporter qu'à un fait réel et précis, sans toutefois aborder, ce qui sortirait de notre sujet, la scabreuse et obscure question de l'étendue et de la généralité plus ou moins grande de ce fait, ainsi que de sa place dans l'histoire physique de notre planète.

Mais nous devons d'abord écarter certains souvenirs légendaires que l'on a rapprochés à tort du déluge biblique et que leurs traits essentiels ne permettent pas d'y assimiler en bonne critique. Ce sont ceux qui se rapportent à quelques phénomènes locaux et d'une date historique relativement assez voisine de nous. Sans doute la tradition du grand cataclysme primitif a pu s'y confondre, amener à en exagérer l'importance ; mais les points caractéristiques du

récit admis par Moïse ne s'y retrouvent pas, et le fait garde nettement, même sous la forme légendaire qu'il a revêtue, sa physionomie restreinte et spéciale. Commettre la faute de grouper les souvenirs de cette nature avec ceux qui ont trait au déluge, serait infirmer la valeur des conséquences que l'on est en droit de tirer de l'accord des derniers, au lieu de la fortifier.

Tel est le caractère de la grande inondation placée par les livres historiques de la Chine sous le règne d'Yao. Elle n'a aucune parenté réelle, ni même aucune ressemblance avec le déluge biblique; c'est un événement purement local et dont on peut parvenir à déterminer la date, bien postérieure au début des temps pleinement historiques en Egypte et à Babylone. Les écrivains chinois nous montrent alors Yu, ministre et ingénieur, rétablissant le cours des eaux, élevant des digues, creusant des canaux et réglant les impôts de chaque province dans toute la Chine. Un savant sinologue, Edouard Biot, a prouvé dans un mémoire sur les changements du cours inférieur du Hoang-ho, publié dans le *Journal asiatique* de 1843, que c'est aux inondations fréquentes de ce fleuve que fut due la catastrophe ainsi relatée; la société chinoise primitive, établie sur les bords du fleuve, eut beaucoup à souffrir de ses débordements. Les travaux d'Yu ne furent autre chose que le commencement des endiguements nécessaires pour contenir les eaux, lesquels furent continués dans les âges suivants. Voy. aussi sur les travaux d'Yu et la célèbre inscription qui en conservait le souvenir le second *Mémoire* de M. Pauthier *sur l'antiquité de l'histoire et de la civilisation chinoises*, dans le *Journal asiatique* d'avril-mai 1868.

Le caractère d'événement local n'est pas moins clair dans la légende de Bochica, telle que la rapportaient les Muyscas, anciens habitants de la province de Cundinamarca

dans l'Amérique méridionale, bien que la fable s'y soit mêlée dans une beaucoup plus forte proportion à l'élément historique fondamental: Voy. Humboldt, *Vues des Cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, t. I, p. 38, 87 et 316; t. II, p. 14 et suiv. Qu'y voyons-nous en effet? L'épouse d'un homme divin nommé Bochica, laquelle s'appelait Huythaca, se livrant à d'abominables sortiléges pour faire sortir de son lit la rivière Funzha; toute la plaine de Bogota bouleversée par les eaux; les hommes et les animaux périssant dans cette catastrophe, quelques-uns seulement échappant à la destruction en gagnant les plus hautes montagnes. La tradition ajoute que Bochica brisa les rochers qui fermaient la vallée de Canoas et de Tequendama, pour faciliter l'écoulement des eaux; puis il rassembla les restes dispersés de la nation des Muyscas, leur enseigna le culte du Soleil et mourut.

Des traditions véritablement relatives au grand cataclysme, sans contredit la plus curieuse est celle des Chaldéens, que nous trouvons exposée dans le fragment que nous commentons et dans le suivant. C'est le récit le plus exactement parallèle à celui de la Bible, dont il n'omet aucune particularité caractéristique, même dans les circonstances de détail, comme les oiseaux envoyés hors de l'arche ou du navire. Il est bien évident pour quiconque compare les deux récits, qu'ils n'ont dû en faire qu'un jusqu'au moment où Abraham sortit du milieu des Chaldéens pour gagner la Palestine, et c'est l'opinion que soutient avec raison M. Ewald dans sa belle Histoire du peuple d'Israël. Mais dans la cosmogonie chaldéenne, la tradition n'a plus la portée morale qu'elle a dans la Bible; le cataclysme n'est qu'un événement périodique, une évolution fatale dans l'existence du monde, au lieu d'être un châtiment des iniquités de la race humaine. Les textes

cunéiformes n'ont pas encore fourni de récit du déluge où nous trouvions la forme originale des données que Bérose a mises en grec. Mais il y est fait plusieurs fois allusion. Ainsi dans l'Inscription de Borsippa (W. A. I. I, 51, 1), sur laquelle nous aurons à revenir dans le commentaire du fragm. 17, *Nabu-kudurri-uṣur* dit que la Tour des langues était restée abandonnée « depuis les jours du déluge, » *ultu yum rikut:* col. 1, l. 31. Nous verrons aussi tout à l'heure qu'*Ilu* reçoit un titre qui a pu avoir le sens de « dieu du déluge. »

En revanche, les monuments et les textes originaux de l'Egypte, au milieu de toutes leurs spéculations cosmogoniques, n'ont pas offert une seule allusion, même lointaine, à un souvenir du cataclysme. Il est vrai que les spéculations religieuses des Egyptiens s'occupent beaucoup plus de l'origine de l'univers et des corps célestes que de l'origine et des premiers temps de l'humanité. D'après un passage de Manéthon, fort suspect, au reste, d'interpolation (*Ap.* Syncell. p. 40, B.), Thoth ou Hermès Trismégiste avait lui-même, avant le cataclysme, inscrit sur des stèles, en hiéroglyphes et en langue sacrée, les principes des connaissances. Après le cataclysme, le second Thoth traduisit en langue vulgaire le contenu de ces stèles. Ce serait la seule mention du déluge qui proviendrait d'une source égyptienne ; le même Manéthon n'en parle pas dans ce qui nous reste de ses *Dynasties*, son seul ouvrage complétement authentique. Le silence de tous les autres mythes de la religion pharaonique sur le même souvenir rend très vraisemblable qu'il n'y ait dans ce récit qu'une tradition étrangère, d'une introduction récente, et sans doute d'origine asiatique et chaldéenne : Voy. Maury, article DÉLUGE dans l'*Encyclopédie nouvelle.* « Aussi la Terre sériadique, où le passage en question dit qu'étaient placées les colonnes

hiéroglyphiques, pourrait fort bien n'être pas autre que la Chaldée. Cette tradition, quoique étrangère à la Bible, avait cours à l'état de légende populaire chez les Juifs au commencement de l'ère chrétienne, ce qui confirme notre supposition, le peuple hébreu ayant dû la recevoir pendant la captivité de Babylone. Josèphe (*Antiq. jud.* I, 2, 3) nous dit que le patriarche Seth, pour ne pas laisser périr la sagesse et les découvertes astronomiques, éleva, dans la prévoyance de la double destruction par le feu et par l'eau qu'Adam avait prédite, deux colonnes, l'une en brique, l'autre en pierre, sur lesquelles furent gravées ces connaissances et qui subsistaient encore dans la Terre sériadique. »

M. Maury écrivait ceci en 1848, avant qu'on n'eût encore commencé à pénétrer le mystère de l'écriture cunéiforme anarienne. Sa conjecture a reçu par les progrès de la science les plus remarquables confirmations. Sir Henry Rawlinson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, new ser., t. I, 1re part. p. 195) a en effet établi que la tradition juive qui faisait du patriarche Seth l'inventeur des lettres et des sciences (Fabricius, *Codex pseudepigraph. Veteris Testamenti*, t. I, p. 146), tradition admise ensuite par le moyen âge grec (Joann. Antioch., fragm. 2, *ap.* C. Müller, *Fragm. hist. graec*, t. IV, p. 540; Mich. Glycas, *Annal*, p. 121, éd. de Paris; Tzetz., *Chiliad.* V, 26), ainsi que la légende talmudique qui plaçait son tombeau à Arbèles (Schindler, *Pentaglot.*, col. 144), que toutes ces traditions, disons-nous, provenaient d'une confusion systématiquement établie par certains sectaires des premiers siècles de l'ère chrétienne entre le patriarche que la Bible disait fils d'Adam et le grand dieu national de l'Assyrie. Une analogie de nom a prêté à cette confusion. Dans le plus antique monument épigraphique de l'Assyrie

proprement dite qui soit parvenu jusqu'à nous, dans l'inscription des briques du pontife-souverain *Šamši-Bin* (W. A. I. I, 6, 1), qui régnait à la fin du XIXe siècle avant notre ère, 700 ans avant *Tuklati-pal-ašar* Ier (Prisme de ce dernier roi, col. 7, l. 60-73 : W. A. I. I, 15), dans ce monument le nom du dieu suprême *Aššur* est écrit sous une forme insolite, [cuneiform]. Or, une indication formelle des syllabaires (W. A. I. II, 1, l. 145) montre qu'il faut lire dans ce cas *Ašit* ou *Ašid.* « La même orthographe, remarque sir Henry Rawlinson, est aussi donnée dans les vocabulaires comme une variante du nom du pays d'Assyrie (W. A. I. II, 46, 1, col. 2), et par conséquent elle fournit l'origine probable de la forme אסמון, substituée à אשור dans la version samaritaine du Pentateuque » : Voy. encore George Rawlinson, t. I, p. 588 de sa traduction d'Hérodote.

Le nom *Ašid*, ainsi donné quelquefois à *Aššur*, est certainement, avec un א prosthétique qui ne peut empêcher de reconnaître la racine, le même que l'hébreu שדי, « tout-puissant, » de l'antique radical que représentent les formes verbales שדד et שוד, épithète donnée plusieurs fois à Jéhovah par la Bible (Genes., XVII, 1; XXVII, 3; XLIX, 25; Exod., VI, 3; Job, V, 17; VI, 4; VIII, 3 et 13; Ruth, I, 20). C'est encore une des appellations de la mythologie syro-phénicienne dont nous retrouvons l'origine et le point de départ dans la civilisation chaldéo-assyrienne.

En effet M. de Rougé (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér., t. XXV, 2e part., p. 233) a fait voir que ce nom sémitique de שד était le même que celui du *Set* des monuments égyptiens, qui, avant de devenir l'adversaire d'Osiris, était primitivement le dieu national des populations sémitisantes du Delta. Les Egyptiens eux-mêmes identi-

fiaient ce personnage mythologique admis dans leur panthéon avec le dieu dont les Pasteurs avaient apporté le culte d'Asie à Avaris et avec le dieu principal de la grande nation syrienne des *Xetau* ou Héthéens du Nord, qu'ils nomment sur leurs monuments tantôt *Set* ou *Sute*χ (simple forme dialectique suivant M. de Rougé), tantôt *Baal*. M. le comte de Vogüé (*Mélanges d'archéologie orientale*, p. 77) a depuis trouvé la mention formelle du Dieu שד sur une gemme syrienne. Dans les renseignements que fournissent sur la mythologie phénicienne les fragments du Sanchoniathon de Philon de Byblos, il est question (p. 21, ed. Orelli) du couple d'Ἀγρὸς et Ἀγρότης (corr. Ἀγρότις), qui n'est autre que la transformation bizarre, due à un contre-sens de l'écrivain grec, d'un couple de שד et שדה : Voy. Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér. t. XXIII, 2[e] part. p. 268; Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 77. Le Deutéronome (XXXII, 17) désigne par le nom de שדים les démons, ou plutôt les dieux des peuples ennemis, et dans le Talmud nous trouvons le singulier שד, « démon » : Buxtorf, *Lexic-rabbin.*, p. 2338. Les Sabiens ou Mendaïtes du bas Euphrate, dont la religion contient encore tant de débris confus de l'ancien paganisme babylonien, connaissent un dieu *Šedum*, entouré de génies inférieurs appelés *Šedo* : Voy. Norberg, *Onomasticon ad Librum Adami*, p. 140. Mais sans doute par l'effet de l'influence juive qui s'est exercée dans une certaine mesure sur leurs traditions, ils font de *Šedum* le prince des ténèbres, lui attribuant le même rôle infernal qu'à une partie des anciennes divinités célestes, tandis que les autres sont demeurées de bons génies.

C'est le nom d'*Aśid* ou *Aśit*, donné à *Aśśur*, qui a été, à une certaine époque, assimilé à celui du patriarche Seth, auquel on donnait en même temps une femme du nom

d'Αζουρὰ ou Ἀσουρὰ (Joann. Antioch. fr. 2) laquelle ressemble terriblement à une forme féminine d'*Aššur* comme la *Šeruya* des monuments ninivites. Aussi les auteurs juifs qu'a extraits Suidas (v. Σήθ) connaissaient-ils parfaitement l'existence d'un ancien dieu asiatique Seth, mais ils prétendaient que c'était le patriarche biblique, divinisé à cause de sa science et de ses merveilleuses inventions.

Nous comprenons ainsi le rôle réellement divin attribué au personnage du patriarche Seth par la secte gnostique, et beaucoup plus païenne que chrétienne par le fond de ses doctrines, des Séthiens, qui prit naissance sur les bords de l'Euphrate au IIe siècle de l'ère chrétienne. « La théologie des Séthiens, dit M. Renan (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér., t. XXIV, 1re partie, p. 166), paraît avoir été une doctrine vraiment babylonienne, qu'on a cherché à fondre avec l'enseignement biblique. » En effet, l'auteur des Φιλοσοφούμενα, d'abord considéré comme Origène et aujourd'hui comme saint Hippolyte, donne un long exposé de leur cosmogonie (V, 19, p. 138 et suiv., ed. Miller; p. 198 et suiv., ed. Duncker et Schneidewin), laquelle n'est autre que celle de la religion chaldéo-assyrienne, telle que nous l'avons lue dans les fragments de Bérose, mais dépouillée de tous noms mythologiques, avec les dieux du vieux mythe remplacés par ceux de principes abstraits; elle contient même une donnée importante omise par Bérose, quand elle attribue au chaos primordial la forme d'une matrice féconde, conception parallèle à celle de l'*Hiranyagarbha* des Indiens (Lois de Manou, I, 9, p. 3 de la traduction de Loiseleur-Deslongchamps) et qui a passé chez les Grecs dans la cosmogonie des Orphiques (voy. Maury, *De la cosmogonie orphique*, dans la *Revue archéologique*, t. VII, p. 341 et suiv.; *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 308 et suiv.). Nous pouvons ainsi ratta-

cher à la source babylonienne ce point important d'un système sur l'origine des choses dont on a reconnu la parenté, de même que celle des cosmogonies de Phérécyde (Diogen. Laërt. I, p. 84; voy. Preller, *Rheinisches museum für Philologie*, nouv. sér., t. IV, p. 377) et des philosophes de l'école ionienne (Maury, *Revue archéologique*, t. VII, p. 348), avec les doctrines du groupe de religions qui embrassait le bassin de l'Euphrate, la Syrie et la Phénicie (Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér., t. XXIII, 2e part. p. 251; Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 311). L'auteur des Φιλοσοφούμενα (V, 20) dit aussi que les mêmes Séthiens découvraient dans le récit biblique du chaos une triade suprême de Σκότος, Γνόφος et Θύελλα, qui répond très-exactement à celle de *Anu*, *Bel* et *Nisruk*, triade dont ils croyaient voir des répétitions successives et à des degrés d'émanation toujours inférieurs dans les groupes de Caïn, Abel et Seth, Sem, Cham et Japhet, et Abraham, Isaac et Jacob. Or, nous savons par des sources non moins sûres que ces sectaires — et c'est de là qu'ils tiraient leur nom — professaient une vénération superstitieuse pour le patriarche Seth; ils disaient que c'était « la Grande Vertu » divine qui s'était incarnée en lui, que son âme avait ensuite passé à Jésus Christ et qu'il ne faisait qu'un avec le Rédempteur : Iren. *Adv. haeres.* I, 30; Epiphan. *Adv. haeres.* I, 3, 239; Theodoret. *Haeret. fab.* XIV, p. 306; voy. Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. II, p. 318. De cette manière ils restauraient sous un vêtement biblique et à demi-chrétien le culte de l'antique dieu *Aśit* ou *Aśid*, en même temps que la cosmogonie chaldéo-assyrienne. Le livre de l'*Agriculture nabatéenne*, dont nous croyons que M. Renan a eu toute raison de rapporter la première rédaction, en langue araméenne, entre le IIIe et le VIIe siècle

ap. J.-C., parle encore des Séthiens (voy. Renan. *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér., t. XXIV, 1[re] part., p. 165 et suiv.). Ischita, fils d'Adami, y est présenté comme un législateur religieux et comme le fondateur de l'astrologie et de l'astrolâtrie. Il avait, suivant ce livre, des partisans nommés Ischitiens; à lui se rattachait une secte organisée, ayant une sorte de pontife suprême (Chwolson, *Ueber die Ueberreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Uebersetzungen*, p. 27). On signale des traces assez tardives de l'existence des Séthiens (Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabimus*, t. II, p. 129). « Toutes les fables que les musulmans rattachent à Seth (voy. D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, à l'article *Scheith*), dit encore M. Renan, en l'envisageant comme le prophète d'un âge de l'humanité qu'ils appellent *le siècle de Seth*, ont sans doute la même source. » Ibn-Abi-Oçeibia attribue expressément aux Sabiens ou Mendaïtes cette opinion que « Seth enseigna la « médecine et l'avait reçue en héritage d'Adam : » *Journal asiatique*, août-septembre 1859, p. 185 et 189.

Reportons maintenant les résultats des observations qui précèdent sur l'examen du passage de Josèphe et du récit attribué à Manéthon, qui ont motivé toute cette digression. Les légendes relatives au patriarche Seth, avons-nous constaté, sont le résultat de la confusion systématique établie à une certaine époque dans une portion des écoles judéo-chaldéennes de Babylone entre ce personnage biblique et le dieu assyrien *Aśit* ou *Aśid*, identique à *Aśśur*. Mais *Aśśur* lui-même, nous l'avons montré dans le commentaire du fragm. 1, n'est autre que la forme nationale assyrienne du dieu suprême *Ilu*, assimilé par les Grecs à leur Cronos, c'est-à-dire du dieu qui, dans le fragment de Bérose que nous étudions et dans le suivant, prévient Xisuthrus de l'imminence du déluge et lui or-

donne d'enfouir à Sippara les tablettes de terre-cuite contenant les révélations divines et les principes de toutes les sciences. L'histoire des colonnes de la Terre Sériadique n'est donc, comme l'avait entrevu M. Maury, qu'une variante de la tradition spécialement chaldéenne du déluge.

La tradition du cataclysme, moins exactement conforme au récit mosaïque que dans la Chaldée, mais en conservant encore tous les points essentiels et nettement caractérisée, existe dans les plus antiques souvenirs de tous les rameaux de la race aryenne ou japhétique, sans exception : voy. Pictet, *Les origines indo-européennes*, t. II, p. 612 et suiv. ; Windischmann, *Ursagen der arischen Vœlker*, dans les Mémoires de l'Académie de Bavière pour 1852; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3[e] édition, t. II, p. 296 et suiv.

On a plusieurs versions du récit indien. La plus ancienne et la plus simple se trouve dans le *Çatapatha Brâhmana* joint au *Rig-Véda*, et a été traduite pour la première fois par M. Max Müller : *Sanskrit literature*, p. 425 ; cf. Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 161 ; Muir, *Sanskrit texts*, t. II, p. 324. Vient ensuite, par ordre de date et de complication du récit, qui va toujours en se surchargeant de traits fantastiques et parasites, la version du *Mahâbhârata : Vanaparva*, v. 12746-12804. Celle du *Bhâgavata-Purâna* est encore plus récente et plus fabuleuse : édit. de Burnouf, t. II, p. 177 du texte, p. 191 de la traduction. Enfin la même tradition fait le sujet d'un poëme entier, de date fort basse, le *Matsya-Purâna*, dont Wilson a donné une courte analyse dans sa préface au *Visnu-Purâna* (p. 51).

Les Grecs avaient deux légendes différentes sur le cataclysme qui détruisit l'humanité primitive. La première se rattachait au nom d'Ogygès, le plus ancien roi de l'Attique,

personnage tout à fait mythique et qui se perd dans la nuit des âges ; son nom même était dérivé de celui qui désignait primitivement le déluge, en sanscrit *âugha* : voy. Pictet, *Les origines indo-européennes*, t. II, p. 628. On rapportait que, de son temps, tout le pays fut envahi par le déluge, dont les eaux s'élevèrent jusqu'au ciel, et auquel il échappa dans un vaisseau avec quelques compagnons : Pausan. IX, 5, 1 ; Schol. *ad* Apollon. Rhod. III, v. 1177 ; Serv. *ad* Virgil. *Eclog.* VI, 41 ; cf. Steph. Byz. v. Τρεμῖλα La seconde tradition est la légende thessalienne de Deucalion. Zeus ayant résolu de détruire les hommes de l'âge de bronze dont les crimes avaient excité sa colère, Deucalion, sur le conseil de Prométhée, son père, construit un coffre dans lequel il se réfugie avec sa femme Pyrrha. Le déluge arrive ; le coffre flotte au gré des flots pendant neuf jours et neuf nuits, et est enfin déposé par les eaux sur le sommet du Parnasse. Deucalion et Pyrrha en sortent, offrent un sacrifice, et repeuplent le monde, suivant l'ordre de Zeus, en jetant derrière eux *les os de la terre*, c'est-à-dire des pierres, qui se changent en hommes : Strab. IX, p. 442 ; Pindar. *Olymp.* IX, v. 64 ; Apollodor. I, 7, 2 ; Apollon. Rhod. III, v. 1085 et suiv. ; Ovid. *Metamorph.* I, v. 260-415 ; Pausan. I, 40, 1 ; X, 6, 2. La tradition grecque a ceci de remarquable qu'elle indique, comme le récit de la Genèse, le motif moral du déluge, la destruction des hommes pervertis, dont la légende indienne ne disait mot, non plus que le récit des prêtres chaldéens. La tradition iranienne rapportée dans le *Boun-déhesch* donne aussi au déluge un motif de châtiment. Pour punir les crimes des hommes, et surtout de la race abominable des *Kharfester*, ou « êtres méchants, » par excellence, *Taschter*, l'esprit créateur, et les *Yzeds* font tant pleuvoir sur la terre, qu'elle est couverte par les eaux jusqu'à la hauteur

d'un homme. Tous les *Kharfester*, trouvent la mort dans ce terrible cataclysme : Anquetil-Duperron, *Zend-Avesta*, t. II, p. 363. On trouve encore le souvenir du déluge, mais beaucoup plus vague, et sans qu'il s'y attache de notion morale, chez les Celtes de la Grande-Bretagne : *Myvyrian archæology of Wales*, t. II, p. 59, triade 13; cf. p. 71, triade 97; dans les mythes de l'Edda scandinave : *Vafthrudnismal*, str. 29 ; enfin, chez les Lithuaniens, la nation européenne issue du sang des Aryas dont la langue est restée la plus voisine de l'origine : Hanusch, *Slawische Mythologie*, p. 234.

L'importance de la tradition du cataclysme chez tous les peuples aryens est d'autant plus curieuse à noter, que le nom de Noé, *Noaχ*, à la différence de ceux des autres patriarches primitifs dans la Bible, ne s'explique pas naturellement par les idiomes sémitiques, et parait tirer son origine de quelqu'une des langues de la souche aryenne. Son radical fondamental est *na*, auquel dans toutes les langues de cette dernière souche s'attache l'idée d' « eau » : νάειν, couler; νᾶμα, eau ; νήχειν, nager; *Nympha*, *Neptunus*, divinités des eaux ; *Nix*, *Nick*, ondin des peuples du Nord, etc. : voy. Buttmann, *Mythologus*, t. II, p. 203; Von Bohlen, *Genesis*, p. 70 ; Maury, article Déluge, dans l'*Encyclopédie nouvelle*. Il semble donc avoir été appliqué par la tradition hébraïque au juste épargné par la volonté divine, précisément à cause du déluge, et il peut par conséquent être comparé au nom d'Ogygès, impliquant une idée semblable.

Nous n'hésitons pas, pour notre part, à préferer l'étymologie ci-dessus du nom de Noé, à l'étymologie purement sémitique admise par M. Ewald (*Geschichte des Volkes Israël*, t. I, p. 360), laquelle tire נח d'une racine tombée en désuétude et considère ce nom comme caractérisant le patriar-

che sauvé du déluge en tant que « le rénovateur » de l'humanité. Cette dernière étymologie a pu se produire plus tard, comme une allitération rendant compte d'un nom dont on avait oublié l'origine, mais si le nom de *Noaχ* avait été réellement sémitique, nous le retrouverions dans la tradition babylonienne. Quant au rapprochement établi par Windischmann (*Ursagen der arischen Vœlker*, p. 7-10) entre le *Nahuśa* des légendes indiennes et Noé ou *Noaχ* aussi bien qu'entre son fils *Yayâti* et le Japhet biblique, nous le considérons, avec M. Renan (*Histoire des langues sémitiques*, 1re édition, p. 461) comme « bien hasardé, » et nous renverrons à la réfutation qu'en a donnée M. Pictet (*Les origines indo-européennes*, t. II, p. 628). En tout cas, ce n'est jamais *Nahuśa* que les traditions de l'Inde présentent comme sauvé du déluge, c'est *Manu Vâivasvata*, le type et l'ancêtre de l'humanité (voy. Pictet, *Les origines indo-européennes*, t. II, p. 621 et suiv.) Les deux points de contacts entre *Nahuśa* et Noé seraient d'abord son caractère d'être aussi une sorte de personnification symbolique de l' « homme » — que désignait quelquefois le mot *Nahuśa* (voy. Bœhtlingk et Roth, dans le Dictionnaire sanscrit de l'Académie de Saint-Pétersbourg, t. IV, p. 87)—ce qui fait que les Aryas s'intitulent habituellement à la race de *Nahuśa* (Rig-Vêda, traduction Langlois, t. I, p. 55 et 192; t. II, p. 268, 364, 433 et 470; t. III, p. 168, 209 et 388; t. IV, p. 82), et surtout le récit qui représente ce personnage comme un antique rischi, fils de *Manu* (Rig-Vêda, trad. Langlois, t. IV, p. 109 et 276), dont les biens deviennent la conquête du *Soma* (Rig-Vêda, trad. Langlois, t. IV, p. 77; voy. la note de la p. 227). Ceci rappelle en effet beaucoup Noé plantant la vigne (Genes. IX, 20 et 21), et il semble que dans la Bible le patriarche Noé réunisse sur sa tête deux traditions qui dans l'Inde se divi-

sent entre *Manu* et *Nahuśa*. Mais on ne saurait parler de *Nahuśa* sans se souvenir du mythe brahmanique, d'une origine certainement très-antique bien qu'il n'en soit pas question dans les Vêdas, et que le baron d'Eckstein a commenté d'une manière si ingénieuse (*Journal asiatique*, décembre 1855, p. 499), mythe où il usurpe momentanément le rang divin d'Indra, jusqu'au jour où les pontifes, que dans son orgueil il force à le porter sur leurs épaules, le font tomber de son siége, le condamnant à ramper comme le serpent sur la terre. Ici il est bien difficile de ne pas comparer le nom de *Nahuśa* avec le sémitique נחש « serpent, » tandis que, par contre, les שרפים, qui n ont pas d'étymologie sémitique naturelle, semblent devoir été rapprochés des *Sarpâ* de la symbolique primitive aryenne (voy. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re édition, p. 460; D'Eckstein, *Journal asiatique*, décembre 1855, p. 490 et suiv.) MM. Bœhtlingk et Roth, dans le Dictionnaire sanscrit de l'Académie de Saint-Pétersbourg (t. IV, p. 86 et suiv.), ont cru pouvoir distinguer deux *Nahuśa*, celui des Vêdas et celui du Mahâbhârata, comme deux personnages absolument différents; nous croyons, au contraire, avec Windischmann et le baron d'Eckstein, qu'il y a seulement deux traditions divergentes se rattachant à une même figure légendaire. Mais en tout cas, on le voit, le nom de *Nahuśa* n'a rien à voir avec le *Noa*χ sauvé du déluge, et nous préférons de beaucoup l'étymologie si vraisemblable mise en avant par M. Maury à celle qu'a proposée Windischmann et qui résulte d'un rapprochement sujet à tant d'objections.

Ces observations sur la vraisemblance d'une origine aryenne en rapport avec le récit diluvien pour le nom נח, font comprendre comment nous le retrouvons avec la simple modification d'un redoublement initial dans celui du

roi Nannachus, sous lequel la tradition phrygienne plaçait le cataclysme : Suid. v. Ναννακός. Le souvenir de cet événement tenait une grande place dans les légendes de la Phrygie ; la ville d'Apamée en tirait son surnom de Κιβωτὸς ou « arche, » prétendant être le lieu où l'arche s'était arrêtée : *Orac. Sybil.* I, v. 261 et suiv. ; voy. Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. I, p. 356 et 376 ; *Jahrb. der bibl. Wissensch.* 1854, p. 1 et 19. Aussi l'histoire de Noé, accompagnée de son nom, fut-elle gravée sur certaines médailles qui sortirent de l'atelier monétaire d'Apamée dans le IIIe siècle de notre ère, alors que les idées chrétiennes s'étaient répandues dans tout le monde romain et commençaient à s'infiltrer même dans l'esprit de ceux qui demeuraient attachés au paganisme : voy. Eckhel, *Doctr. num. vet.* t. III, p. 134-139 ; Ch. Lenormant, dans les *Mélanges d'archéologie* des PP. Martin et Cahier, t. III, p. 199 et suiv. ; Madden, *Numismatic chronicle*, 1866, p. 173-219. Comme indice de l'action exercée à partir d'une certaine époque par les récits bibliques et chrétiens sur la forme des traditions diluviennes locales de populations qui n'étaient ni juives ni chrétiennes, les monnaies d'Apamée sont à comparer au curieux vase découvert à Rome en 1696 et que nous connaissons par Bianchini (*La storia universale provata co'i monumenti*, p. 176 et suiv.). Ce vase qui avait la forme d'un petit baril ou d'un petit coffre, renfermait vingt couples d'animaux et plus de trente-cinq figures humaines, quelques-unes isolées, d'autres en groupe, mais toute dans la posture de gens qui cherchent à échapper à une inondation. Les femmes étaient portées sur les épaules des hommes. « Peut-être, remarque M. Maury, ce vase servait-il aux fêtes que l'on célébrait à Athènes, sous le nom d'Hydrophories et qui, selon Apollonius cité par Suidas, se célébraient en mémoire de ceux

qui avaient péri dans le déluge. Ce n'est au reste qu'une pure supposition, puisque l'on ignore, à vrai dire, en mémoire de quel cataclysme ces hydrophories avaient lieu. » En tous cas, si le rapprochement établi entre le vase de Bianchini et la fête des Hydrophories présente assez de vraisemblance, plusieurs des traits essentiels de la description que nous venons d'en donner prouvent que le vase n'a pu être exécuté que dans un temps où les mythes grecs d'Ogygès ou de Deucalion — origine probable des Hydrophories (voy. sur cette fête Auguste Mommsen, ***Heortologie***, p. 346 et 365) — avaient été surchargés de circonstances empruntées directement au récit biblique.

« C'est un fait très digne de remarque, dit M. Maury (Article DÉLUGE dans *l'Encyclopédie nouvelle*), de rencontrer en Amérique des traditions relatives au déluge infiniment plus rapprochées de celles de la Bible et de la religion chaldéenne, que chez aucun peuple de l'ancien monde. On conçoit difficilement que les émigrations qui eurent lieu très certainement de l'Asie dans l'Amérique septentrionale par les îles Kouriles ou Aléoutiennes, et qui s'accomplissent encore de nos jours, aient apporté de semblables souvenirs, puisqu'on n'en trouve aucune trace chez les populations mongoles et sibériennes, qui furent celles qui se mêlèrent aux races autochthones du nouveau monde. ... Sans doute, certaines nations américaines, les Mexicains et les Péruviens, avaient atteint, au moment de la conquête espagnole, un état social fort avancé ; mais cette civilisation porte un caractère qui lui est propre, et elle paraît s'être développée sur le sol où elle florissait. Plusieurs inventions très-simples, telles que la pesée par exemple, étaient inconnues à ces peuples, et cette circonstance nous montre que ce n'était pas de l'Inde ou du Japon qu'ils tenaient leurs connaissances. Les ten-

tatives que l'on a faites pour retrouver en Asie, dans la société bouddhique, les origines de la civilisation mexicaine n'ont pu amener encore à aucun fait suffisamment concluant. D'ailleurs le bouddhisme eût-il, ce qui nous paraît douteux, pénétré en Amérique, il n'eût pu y apporter un mythe qu'on ne rencontre pas dans ses livres. La cause de ces ressemblances des traditions diluviennes des indigènes du Nouveau-Monde avec celle de la Bible, demeure donc un fait inexpliqué. » Cet aveu, émané de la plume d'un homme dont l'érudition est immense, et qui, dans l'écrit même auquel nous empruntons notre citation, s'efforce de réduire l'autorité du récit mosaïque du déluge, est doublement précieux. Mais à nos yeux le fait inexplicable pour M. Maury a une explication fort simple et seule possible. Il prouve jusqu'à l'évidence que la tradition du déluge est une des plus vieilles de l'humanité, une tradition tellement primitive qu'elle est antérieure à la dispersion des familles humaines et aux premiers développements de la civilisation matérielle, et que la race rouge, qui fournit la population de l'Amérique, l'emporta avec elle du berceau commun de notre espèce dans ses nouvelles demeures, en même temps que les Sémites, les Chaldéens et les Aryas l'emportaient aussi chacun de leur côté.

Parmi les légendes américaines sur le déluge, les plus importantes sont celles du Mexique, parce qu'elles avaient une forme écrite et complétement fixée avant tout contact avec les Européens.

Don Fernando d'Alva Extlilxochitl dit dans son histoire des Chichimèques (Ternaux-Compans, *Voyages, relations et mémoires sur l'Amérique*, t. XII, p. 2), entièrement rédigé sur les documents indigènes, que suivants les traditions de ce peuple le premier âge, appelé *atonatiuh*, c'est-à-dire « soleil des eaux, » fut terminé par un déluge uni-

versel. Le Noé du cataclysme mexicain est *Coxcox*, appelé par certaines populations *Teo-Cipactli* ou *Tezpi*. Il se sauva, conjointement avec sa femme, *Xochiquetzal*, dans une barque ou, selon d'autres traditions, sur un radeau de bois de cyprès. Des peintures représentant le déluge de *Coxcox* ont été retrouvées chez les Aztèques, les Miztèques, les Zapotèques, les Tlascalans et les Méchoacanèses. La tradition de ces derniers, en particulier, offre une ressemblance plus frappante encore avec les récits de la Bible et des Chaldéens. Il y est dit que *Tezpi* s'embarqua dans un vaisseau spacieux, avec sa femme, ses enfants, plusieurs animaux et des graines dont la conservation était nécessaire à la substance du genre humain. Lorsque le grand esprit *Tezcatlipoca* ordonna que les eaux se retirassent, *Tezpi* fit sortir de la barque un vautour. L'oiseau, qui se nourrit de chair morte, ne revint pas à cause du grand nombre de cadavres dont était jonchée la terre récemment desséchée. *Tezpi* envoya d'autres oiseaux, parmi lesquels le colibri seul revint, en tenant dans son bec un rameau de feuilles. Alors *Tezpi*, voyant que le sol commençait à se couvrir d'une verdure nouvelle, quitta son navire sur la montagne de Colhuacan : Humboldt, *Vues des Cordilières et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, t. II, p. 177 et suiv. D'après une autre tradition, répandue chez les Indiens de Cholula et consignée dans un manuscrit du Vatican, de Pedro de los Rios, religieux dominicain qui, en 1566, copia sur les lieux toutes les peintures hiéroglyphiques qu'il put se procurer, avant la grande inondation, qui eut lieu 4800 ans après la création du monde, le pays d'Anahuac était habité par des géants : tous ceux qui ne périrent pas furent transformés en poissons, à l'exception de sept personnages qui se réfugièrent dans des cavernes : Humboldt, t. I, p. 114. Les Péruviens, dont la civilisa-

tion ne le cédait pas à celles des Mexicains, connaissaient aussi la tradition du déluge et plaçaicnt cet événement sous le roi *Viracocha*, lc premicr des Incas de Cuzco : Ulloa, *Mémoires sur la découverte de l'Amérique*, trad. Villebrune, t. II, p. 346 et suiv.

Les récits des tribus américaincs demeurécs à l'état sauvage peuvent, par leur nature même, donner unc certaine prise au doute. Ils n'ont pas été fixés par l'écriture cn dehors de toute possibilité d'influencc étrangère ; ils out été recueillis à dcs époques tardives, quand les tribus avaicnt eu déjà des contacts prolongés avec les Européens et avaient vu vivre au milieu d'clles plus d'un aventurier qui avait pu faire pénétrer des éléments nouveaux dans leurs traditions. Ces récits méritent pourtant d'être mentionnés, mais avec la réserve que nous venons d'indiquer : voy. notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3[e] édition, t. I, p. 29. Les plus curicux sont ceux des tribus de la Nouvelle-Californie : Duflot de Mofras, *Exploration du territoire de l'Orégon*, t. II, p. 366 et suiv. ; des Canadiens, recueillis par lc P. Charlcvoix ; des Indiens des lacs, tels que les rapporte le voyageur Henry : Thatcher, *Indian traits*, t. II, p. 108 et suiv. Catlin a cru retrouver dans la grande tribu américainc des Mandans, des traditions tout à fait analogues au récit biblique, notamment des souvenirs dc la colombc et de la sortie de l'arche. Des ressemblances du même genre ont été indiquées par d'autres voyageurs. Mais elles l'ont été d'une manière trop vague pour que l'on puisse se fier aux détails dont ceux qui les rapportent lcs ont accompagnées.

Il n'est pas jusqu'à l'Océanie où l'on ne rctrouve, non dans la race noire ou australienne, mais dans la race polynésienne, originairc de l'Asie, la tradition diluvienne, mêlée à des traits empruntés aux ras dc marée, qui sont

un des fléaux les plus habituels de ces îles. Le plus frappant de ces récits de l'Océanie est celui de Taïti, que certains traits bien caractérisés rattachent d'une manière probable à la grande tradition des premiers âges : Rienzi, l'*Océanie*, t. II, p. 337. Mais les récits diluviens de cette partie du monde ont revêtu le caractère enfantin de toutes les légendes des populations polynésiennes, et d'ailleurs, comme l'a justement remarqué M. Maury, les légendes de Taïti pourraient s'expliquer assez naturellement par le souvenir d'un de ces ras de marée si fréquents dans la Polynésie (voy. à leur sujet ce que dit M. de Tessan, dans le *Voyage de la Vénus*, t. V, p. 197 et suiv.). Le trait le plus essentiel de tous les récits proprement diluviens fait défaut. « L'île de Toa-Marama, dans laquelle, suivant le récit de Taïti, se réfugia le pêcheur qui avait excité la colère du dieu des eaux, Roua-Hatou, en jetant ses hameçons dans sa chevelure, n'a pas, dit M. Maury, de ressemblance avec l'arche. » Il est vrai que les Taïtiens ajoutent que le pêcheur se rendit à Toa-Marama avec un ami, un cochon, un chien et un couple de poules, circonstance qui se rapproche fort de l'entrée des animaux dans l'arche. La légende océanienne pourrait donc être regardée comme une de celles où la tradition primitive du grand cataclysme a été confondue avec le souvenir d'un phénomène local et très-postérieur. C'est ainsi que chez les Grecs le mythe, bien positivement diluvien à l'origine, d'Ogygès, s'est localisé dans le souvenir d'un débordement du lac Copaïs (voy. Maury, article *Déluge ; Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 88), et il est impossible de ne pas être également frappé d'un rapport entre le théâtre donné le plus habituellement par les Hellènes à l'histoire de Deucalion et les inondations qui ravageaient le bassin de Delphes (voy. Forchhammer, *Annales de l'Institut Archéologique*, t. X, p. 284 et suiv.).

La longue revue à laquelle nous venons de nous livrer, nous permet d'affirmer que le récit du déluge est une tradition universelle dans tous les rameaux de l'humanité, à l'exception toutefois de la race noire. Mais un souvenir partout aussi précis et aussi concordant ne saurait être celui d'un mythe inventé à plaisir. C'est nécessairement celui d'un événement réel et terrible, qui frappa assez puissamment l'imagination des premiers ancêtres de notre espèce pour n'être jamais oublié de leur descendance. Ce cataclysme se produisit près du berceau premier de l'humanité et avant que les familles souches d'où devaient descendre les principales races ne fussent encore séparées; car il serait tout à fait contraire à la vraisemblance et aux saines lois de la critique d'admettre que, sur autant de points différents du globe qu'il faudrait le supposer pour expliquer ces traditions partout répandues, des phénomènes locaux exactement semblables se seraient reproduits et que leur souvenir aurait toujours pris une forme identique, avec des circonstances qui ne devaient pas nécessairement se présenter à l'esprit en pareil cas.

---

3] C'est *Ilu*, le dieu suprême et mystérieux, que les Grecs ont constamment assimilé à leur Cronos : Diod. Sic. II, 30; cf. Phil. Bybl. fragm., 2, § 14, et frag. 5, ed. C. Müller. Le rôle que la tradition rapportée par Bérose lui fait jouer dans le déluge n'est peut-être pas sans rapport avec un de ses noms idéographiques, 𒀭𒊏. Il se compose du signe « dieu » et du caractère qui a la valeur syllabique de *ra*. Mais il ne faut pas en conclure, avec sir Henry Rawlinson, qu'*Ilu* s'appelait aussi *Ra*, car le groupe complet se lisait certainement *Ilu*, par exemple dans le nom

de Babylone, *Bab-ilu.* Le signe [cuneiform sign] dont l'hiéroglyphe primitif, que nous possédons sur quelques monuments, représentait une terre coupée de canaux [hieroglyph], est expliqué dans les syllabaires (W. A. I. II, 1, l. 179) par *raχaṣu*, de la racine רחץ, qui en hébreu, a la signification de « laver » et en assyrien celle d' « inonder. » C'est donc « le dieu de l'inondation, le dieu du déluge » : voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 67.

Il est à remarquer que cette forme du dieu s'emploie toujours quand on écrit le nom de Babylone, *Bab-Ilu*, « la porte d'*Ilu*, » et ne s'emploie presque jamais que dans ce cas. Le rôle du dieu dans le déluge était donc certainement en rapport avec la légende locale de Babylone. Il est probable qne c'est de cette cité que la tradition des Chaldéens faisait le lieu de l'apparition dans laquelle *Ilu* annonça le déluge à Xisuthrus.

Cependant, s'il est difficile de ne pas admettre, surtout à cause de son emploi pour ainsi dire sacramentel dans le nom idéographique de Babylone, que le groupe complexe désignant le dieu *Ilu* et composé des signes qui, comme phonétiques ordinaires, sont *an-ra*, que ce groupe ait été employé avec une intention symbolique, une telle intention ne s'y attachait pas à l'origine. C'est plus tard seulement, à cause de ses éléments constitutifs, qu'on le prit comme représentant l'idée de « dieu du déluge ». Primitivement il avait le sens pur et simple de « dieu, » comme nous en avons la preuve par un des monuments les plus antiques de l'épigraphie babylonienne dans l'âge purement accadien, l'inscription *hiératique* de la statuette d'albâtre du Musée britannique que nous avons publiée nous-même (*Revue archéologique*, nouv. sér. t. XVIII, p. 234). Le groupe *an-ra* y est en effet employé avec le sens certain

de « dieu » dans la série des qualifications données au dieu *Nabu*. Ce même groupe est traduit dans une tablette par *ili*, « les dieux » (W. A. I. II, 46, 1, col. 2, l. 16). Il faut donc le regarder comme formé d'abord du signe idéographique « dieu » suivi d'un complément phonétique *ra*, et comme ayant à l'origine représenté un des termes accadiens qui correspondaient à cette notion, puis ayant été adopté comme allophone pour rendre le mot assyrien sémitique *ilu*. Quant au mot accadien signifiant « dieu, » et par conséquent synonyme d'*annap*, mais qu'en distinguait le complément phonétique *ra* joint à l'idéogramme, nous n'hésitons pas à le lire *dingira*. En effet, les syllabaires (W. A. I. II, 4, l. 755) enregistrent parmi les synonymes accadiens de l'assyrien *ilu*, et parmi les explications de l'idéogramme « dieu, » un mot *dingir*, qui est certainement à comparer au turc *tengri* et au mongol *tagri*. (Voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 249.)

---

4] Le mois macédonien *dæsius* correspond au mois chaldéo-assyrien *sivanu*. C'est donc aux environs du solstice d'été que le récit de Bérose fait commencer le déluge. On a lieu d'en être surpris, à cause du rapport que la doctrine babylonienne, comme nous l'avons vu dans la note 17 du fragm. 9, établissait entre le cataclysme et le signe du solstice d'hiver, le capricorne. Mais nous croyons qu'ici l'historien de Babylone, ou ceux qui ont extrait son texte, ont commis dans l'interprétation des documents dont ils faisaient usage une erreur à la source de laquelle il est possible de remonter, et que la vraie date du commencement du déluge était pour les Chaldéens le 15 *kisilivu* au lieu du 15 *sivanu*.

Si nous nous reportons au récit de la Genèse, cité tout entier dans la note 2 de ce fragment, nous y voyons que les époques du déluge sont indiquées par les numéros d'ordre des mois. Mais ces numéros d'ordre se rapportent à une année commençant le 1er tischri, à l'équinoxe d'automne; c'est ce qu'avait déjà reconnu Josèphe (*Antiq. Jud.* I, 3, 3), et ce que, parmi les modernes, Michaëlis a établi d'une manière définitive (*Commentationes*, p. 39 et suiv.). La pluie commence à tomber et Noé entre dans l'arche le 17e jour du second mois, c'est-à-dire de marchesvan; quarante jours après, au solstice d'hiver, quand on entre dans le «mois de la pluie» du calendrier chaldéo-assyrien, l'inondation est dans son plein, et l'arche commence à flotter. On est ainsi complétement dans les données de la théorie babylonienne sur les déluges. La grande force des eaux dure encore 150 jours, et le 17 du septième mois, c'est-à-dire de nisan, l'arche s'arrête sur le mont Ararat. Le premier jour du dixième mois ou de tammuz, vers le solstice d'été, les montagnes sont découvertes. Il y a ici une analogie très-évidente avec l'ordre habituel des saisons et des phénomènes atmosphériques dans la Babylonie et la Chaldée, car c'est précisément le moment où les eaux de l'Euphrate et du Tigre abandonnent les terres qu'elles ont inondées; aussi est-ce le dernier jour de *sivanu* que les prescriptions religieuses ordonnaient de placer la cérémonie du moulage des briques pour les édifices sacrés et royaux (W. A. I. I, 36, l. 47 et 48), cérémonie dont les conditions du climat avaient déterminé l'époque : voy. notre *Essai sur un document math. chaldéen*, p. 152-156. Quarante jours après, dans le mois d'ab, que les Chaldéo-assyriens appelaient «le mois du feu,» au moment de la plus grande chaleur des jours caniculaires, Noé, comprenant que la terre doit commencer à être séchée, envoie les oiseaux à la découverte. Enfin c'est le

1er jour du premier mois de l'année suivante, c'est-à-dire de tischri, à l'équinoxe d'automne, que Noé sort de l'arche.

Il est tout à fait probable que, dans les documents de Babylone, les époques du déluge étaient désignées de la même manière que dans le récit biblique, apporté de Chaldée par la famille d'Abraham, et si apparenté, dans sa forme même, à la tradition mise en grec par Bérose. Le début du déluge devait donc y être marqué comme ayant eu lieu le quinzième jour du troisième mois, mais dans le système de l'année commençant à l'équinoxe d'automne, c'est-à-dire le 15 du mois de *kisilivu*, « le mois de la nuée, » quelques jours avant le solstice d'hiver, moment de la plénitude de l'inondation. Et l'on comprend dès lors comment l'auteur des Χαλδαϊκὰ, se guidant sur les habitudes de l'année commune, qui commençait à l'équinoxe de printemps, aura entendu par erreur le 3e mois comme désignant *sivanu* au lieu de *kisilivu*, et par suite aura traduit en grec dæsius au lieu d'apellæus, qui était la véritable époque du cataclysme.

---

5] Cette histoire des tables contenant les principes de toutes les connaissances révélées par les théophanies d'*Anu*, qui auraient été enfouies par Xisuthrus au moment du déluge pour qu'elles fussent retrouvées après le cataclysme, a été, comme nous l'avons fait voir, la source de la légende presque semblable sur les colonnes de Thoth ou de Seth dans la terre sériadique, qui nous a été offerte par le Pseudo-Manéthon (*ap.* Syncell., p. 40, B.), et par Josèphe, (*Antiq. Jud.*, I, 2, 3).

Le dernier de ces écrivains dit que les colonnes subsis-

taient encore de son temps, et ici nous croyons trouver encore une tradition babylonienne, se rattachant à un fait réel, qui nous est révélé par les débris d'un baril de *Nabu-na' id*, découverts à Mougheir, l'ancienne *Ur*, et aujourd'hui conservés au Musée Britannique, (W. A. I. I, 69). On y apprend en effet que, lorsque *Śagaraktyaś*, roi de la première dynastie historique de la Chaldée, et certainement contemporain des rois de l'ancien empire en Égypte, reconstruisit, dans la partie de la ville de *Sipar* désignée sous le nom d'*Aganê*, le temple pyramidal de la déesse *Anunit*, appelé *Ulbar*, il fit, à l'imitation de Xisuthrus, apporter de *Larsam*, la patrie de ce héros mythique, des tablettes mystérieuses et les enfouit sous la pierre angulaire du temple; ces tables étaient probablement censées contenir la copie de celles qui avaient été enfouies lors du déluge, et ainsi le roi historique, pour donner à l'édifice qu'il élevait une consécration plus auguste, y réalisait le fait de la tradition fabuleuse. Les tables enfouies par *Śagaraktyaś*, devinrent ensuite avec le cours des siècles, fameuses et légendaires; on les considéra probablement comme les originaux mêmes des tables de *Larsam*, cachées une première fois par Xisuthrus. Aussi, dès une époque antérieure au XIII^e siècle avant notre ère, un roi qui peut appartenir à la quatrième ou à la cinquième dynastie de Bérose, (car son nom se retrouve dans les listes de ces deux familles), *Kuri-galzu*, faisait pour les retrouver des fouilles dans le massif de la pyramide, mais vainement. Des recherches semblables, toujours dans le même but, furent poursuivies par des rois très-postérieurs, encore sans succès, et ce fut seulement à la veille de la ruine définitive de la puissance de Babylone, que *Nabu-na' id*, après de longs travaux, parvint enfin à découvrir les tables enfouies par *Śagaraktyaś*.

Mais il est nécessaire de rapporter ici le texte même du récit inscrit en caractères cunéiformes qui nous a fait connaître ces faits si curieux. M. Oppert en a le premier publié une traduction dans son *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 273. Nous ne nous en écartons d'une manière sérieuse que sur un seul point, qui sera discuté tout à l'heure.

Le récit relatif aux tables commence à la ligne 28 de la col. II.

« Les tables de *Larsam* [avaient été enfermées sous la » pierre de fondation] du temple *Ulbar* à *Agané* dans les » temps anciens [par *Šagaraktyaš*,] roi de Babylone, et » *Naram-Šin* son fils, [mes prédecesseurs,] et n'avaient » pas été vues jusqu'aux jours victorieux de *Nabu-na'id*, » roi de Babylone. *Kuri-galzu*, roi de Babylone, mon pré- » décesseur, les chercha ; mais il ne trouva pas la pierre » de fondation du temple *Ulbar*. Et alors il fit une ins- » cription : J'ai cherché la pierre de fondation du temple » *Ulbar*.... et je ne l'ai pas trouvée. » *Aššur-aχ-idin*, » roi d'Assyrie, [roi puissant, roi] des légions, les fit cher- » cher.... »

Ici une lacune de trois lignes.

« Et *Nabu-kudurri-uṣur*,] roi de Babylone, fils de *Nabu-* » *bal-uṣur*, mon prédécesseur, employa son armée à cher- » cher la pierre de fondation de ce temple *Ulbar*.... et ne » la trouva pas.

» Et moi, *Nabu-na'id*, roi de Babylone, néocore de la » Pyramide *Šaggatu* et de la Tour *Zida*, dans mes années » victorieuses, adorant *Ištar* d'*Agané*, ma souveraine, j'ai » fait une fouille. *Šamaš* et *Bin* m'ont excité, et je me suis » mis à chercher la pierre de fondation du temple *Ulbar*, » sous d'heureux auspices, avec la constance digne d'un roi. » J'ai ordonné à mon armée la recherche de cette pierre

» de fondation, où *Nabu-kudurri-uṣur*, roi de Babylone, pen-
» dant trois années avait ouvert une tranchée pour les
» fouilles. Et ils ont exploré à droite et à gauche, en avant
» et en arrière, et j'ai cherché, et je n'ai pas trouvé. Alors
» ils dirent : Nous avons cherché cette pierre de fondation
» et nous ne l'avons pas vue. » Et l'orage des eaux avait
» tout envahi et bouleversé [ les travaux.... »

Suit malheureusement une longue lacune, de 22 lignes, qui a enlevé le récit que le roi faisait de la réussite finale de son entreprise et des circonstances qui marquèrent la découverte des tables tant cherchées. Le texte ne reprend qu'à la ligne 15 de la col. III.

« ... le temple de *Sin*... et ce temple... du temple *Ul-*
» *bar*... sur la pierre de fondation du temple *Ulbar* [j'ai
» trouvé et j'ai lu] l'écrit du nom de *Šagaraktyaš* [roi de
» Babylone], à cette profondeur... l'écrit de son nom,
» portant :

» *(Sagaraktyaš,) pasteur véritable, seigneur auguste, [roi*
» *de Babylone,] moi. Je dis : Šamaš et Anunit m'ont ap-*
» *pelé pour gouverner les pays et les peuples. Ils ont rem-*
» *pli ma main des tributs de tous les hommes. Je dis ceci : Le*
» *temple Parra, le temple de Šamaš de Sipar, mon sei-*
» *gneur, et le temple Ulbar, le temple d'Anunit de Sipar,*
» *ma souveraine, qui depuis Ṣasir-dip, dans les jours recu-*
» *lés, étaient renversés jusqu'à leurs substractions, j'ai dé-*
» *blayé leurs substractions, j'ai mis à nu leurs fondations,*
» *j'ai enlevé les terres éboulées, j'ai délimité les faces, j'ai*
» *achevé les travaux qui en protégent la base, j'ai rempli*
» *leurs fondations, j'y ai apporté de la terre nouvelle. J'ai*
» *aplani les fondations et j'ai élevé au-dessus le premier*
» *étage. A la gloire de Šamaš et d'Anunit, pour mon bon-*
» *heur, ils m'ont accordé une affection constante. Qu'ils pro-*

» *longent mes jours, qu'ils rétablissent ma première vie, et*
» *qu'ils perpétuent dans cette maison les années de bonheur.*
» *Qu'ils conservent l'écriture de ce document, et qu'ils rehaus-*
» *sent la gloire de mon nom.*

» C'est ainsi que j'ai trouvé la date et le nom de *Sagâ-*
» *raktyaś*, roi de Babylone, mon prédécesseur, qui a cons-
» truit le temple *Ulbar* dans *Sipar*, en l'honneur d'*Anunit*,
» et en a posé la pierre de fondation. »

Le nom que nous avons lu *Ṣaṣir-dip* est celui d'un personnage que *Śagaraktyaś*, si ancien par lui-même, considérait comme d'une antiquité infiniment reculée, car c'est toujours le sens qu'indique l'expression *ina labaru yummu*. Les trois signes qui le composent, pris pour leurs valeurs de syllabes simples, se lisent *Za-bu-um* ou *Ṣa-bu-um ;* c'est la lecture qu'ont adoptée M. Oppert, (*Expédition en Mésopotamie*, t. I. p. 274) et M. Norris (*Assyrian dictionary*, t. I, p. 310); mais elle ne répond à rien que nous sachions, et cependant le vieux roi babylonien fait certainement, d'après les allures mêmes de sa phrase, allusion à un personnage très-fameux des âges primitifs. Or, que peut être un tel personnage à Sippara, si ce n'est Xisuthrus? Si nous étudions le nom en question, nous nous rappelons bientôt que le second signe est polyphone et peut se lire *ṣir* aussi bien que *bu* ; quant au troisième, s'il a la valeur phonétique *um*, il est l'idéogramme de « table, » *dip, dippu*. C'est ainsi que nous arrivons à la lecture *Ṣasir-dip*. *Ṣaṣir* est le participe du kal d'un verbe *ṣaṣar*, qu'il faut comparer à l'hébreu צרר, *constrinxit, colligavit, collegit*, car il dérive d'une même racine qu'on a rendue artificiellement trilitère en redoublant dans un cas la première radicale et dans l'autre la seconde. *Ṣaṣir-dip* est donc « celui qui rassemble les tables, » nom certainement en rapport avec l'histoire de Xisuthrus réunissant les tables des révé-

lations divines et les enfouissant à Sippara. Nous serions même assez tenté de croire que ce nom significatif de *Ṣaṣir-dip* est celui que l'on a rendu en grec par Σίσιθρος ou Ξίσουθρος, car ces deux transcriptions n'en diffèrent que par la métathèse du *r* et la substitution d'une finale hellénique à la dernière consonne. Une forme *Ṣaṣur-dip* a pu très-régulièrement exister à côté de *Ṣaṣir-dip*, et ainsi s'expliquerait l'existence parallèle de Σίσιθρος et Ξίσουθρος.

---

6] Correction de Scaliger; les manuscrits ont Σισπάροις. Nous avons expliqué déjà cette expression des extraits de Bérose dans la note 7 du fragm. 9. Ajoutons seulement que l'ensemble formé par la réunion des deux villes distinctes qui composaient Sippara pouvait aussi être qualifié d' Ἡλίου πόλις, car il est désigné dans les textes par un groupe de signes idéographiques dont le sens est « la ville des quatre positions du Soleil. » Ce même groupe, précédé du caractère « fleuve », est le nom idéographique de l'Euphrate, appelé dans la langue parlée *Purat* et *Burrat;* l'Euphrate était donc « le fleuve de Sippara, » nouvelle preuve de l'antique importance religieuse de cette ville.

---

7] Bérose emploie le mot de barque, σκάφος, là où la Bible met celui de תבה, *arca*, *cisa*, pour désigner le vaisseau dans lequel se sauve l'homme épargné au milieu du déluge. L'expression de « coffre » est aussi celle que nous trouvons dans la légende grecque de Deucalion et dans le récit du déluge fait par Lucien (*De dea Syr.* 12), lequel

n'est qu'une version du récit babylonien habillée à la grecque, où le nom de Deucalion a été substitué à celui de Xisuthrus. Nous avons observé ailleurs que c'est là une des preuves décisives de ce que le récit, même celui de la Bible, découlait d'une rédaction babylonienne primitive, car dans l'écriture cunéiforme un même groupe idéographique exprime les idées de « vaisseau » et de « coffre, arche » : voy. notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, note 61.

---

8] Excellente correction de Scaliger; les manuscrits ont εὐξάμενον.

---

9] La Bible donne à l'arche 300 coudées de long et 50 de large, et le récit de Bérose au navire de Xisuthrus 5 stades (ce chiffre du texte grec est évidemment préférable au nombre 15 de la version arménienne) de long et 2 de large; ceci fait 1800 et 720 coudées, car chez les Babyloniens le stade, *ammat gagar*, se composait de 360 coudées, *ammat*: voy. notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 44 et suiv. Le chiffre de la Bible est pour la longueur le sixième de celui de Bérose, ce qui établit une origine commune pour les deux dans le système babylonien de la numération et des rapports des mesures entre elles. Nous ne trouvons pas de relation exacte entre les deux versions pour le chiffre de la largeur; mais il est à remarquer que la Bible établit entre la longueur et la largeur de l'arche un rapport exact :: 6 : 1, qui est bien plus con-

forme aux théories numériques babyloniennes que celui :: 5 : 2 fourni par le texte de Bérose.

---

10] L'histoire des oiseaux est aussi racontée par Plutarque (*De solert. anim.* 13) mais attribuée à Deucalion : « Les mythographes disent que Deucalion envoya une co- » lombe hors de l'arche et qu'elle lui montra l'état des cho- » ses, rentrant quand la tempête durait encore, et s'en- » volant au loin quand le déluge eut cessé. »

---

11] Ici le traducteur arménien n'a pas compris l'expression grecque οἱ περὶ τὸν Ξίσουθρον.

---

12] Voici la seule trace d'une idée morale qui apparaisse dans tout le récit de Bérose. Cette notion de la cause morale du déluge est, au contraire, très-nettement exprimée dans la tradition du sanctuaire de Bambyce, telle que Lucien l'a recueillie : *De dea Syr.* 12. « Les premiers hom- » mes étaient violents et commettaient toute sorte d'ac- » tions criminelles ; ils ne gardaient pas leurs serments, » n'exerçaient pas l'hospitalité ; ils n'écoutaient pas les » suppliants, et c'est pour cela qu'ils furent frappés de » cette grande catastrophe. » Mais au temps de Lucien, il est bien probable que le récit mosaïque, connu et répandu dans toute l'Asie, avait dû exercer une certaine influence sur ce que racontaient du déluge les prêtres de la Déesse Syrienne.

13] Correction de Richter. Les manuscrits ont παρ' αὐτῶν, et Scaliger avait lu παρ' αὐτόν.

---

14] Il faut comparer ici la tradition biblique sur Hénoch enlevé vivant au ciel à cause de sa piété : Genes. V, 24. Les termes mêmes ont une frappante analogie avec ceux de notre récit babylonien : « Et il marcha dans les » voies de Dieu, et on ne le vit plus, car Dieu l'enleva. »

Dans une des versions de la légende grecque, Deucalion est transporté au ciel, et y devient le signe du verseau : Ampel. *Lib. memor.* 2.

---

15] Correction de Scaliger. Les manuscrits du Syncelle portent Σισπάρων.

---

16] La bible dit que l'arche « reposa sur les montagnes » d'Ararat ; » dans le texte original babylonien, d'où Bérose a tiré son récit, l'expression devait être la même, car le nom le plus ordinaire et le plus général de l'Arménie dans les inscriptions cunéiformes est *Urarṭi* ou *Ararṭi*, אררט : voy. les différentes formes dans Ménant, *Le syllabaire assyrien*, t. I, p. 119.

Mais si l'on examine attentivement le texte sacré, il est impossible d'admettre que dans la pensée de Moïse, ou de l'auteur du document excessivement antique dont il a fait usage en cet endroit, l'Ararat du déluge fût situé en Arménie. En effet, un peu plus loin (Genes. XI, 2), il est dit

formellement que ce fut en marchant toujours de l'est à l'ouest que la postérité de Noé parvint dans les plaines de Sennaar. Ceci reporte forcément, dans la recherche d'un très-haut sommet, comme celui où l'arche se fixe, à la chaîne de l'Indou-Kousch, ou plutôt encore aux montagnes où l'Indus prend sa source. C'est exactement au même point que convergent les traditions sur le berceau de l'humanité chez les deux grands peuples du monde antique qui ont conservé les souvenirs les plus nets et les plus circonstanciés des âges primitifs, les Indiens et les Perses : voy. D'Eckstein, *De quelques légendes brahmaniques qui se rapportent au berceau de l'espèce humaine*, Paris 1856 ; Renan, *De l'origine du langage*, 2e édition, p. 218-235 ; *Histoire des langues sémitiques*, 1re édition, p. 450-456 ; Obry, *Le berceau de l'espèce humaine selon les Indiens, les Perses et les Hébreux*, Amiens, 1858.

Dans toutes les légendes de l'Inde, l'origine des humains est placée au mont *Méru*, résidence des dieux, colonne qui unit le ciel à la terre. Le *Méru* primitif — car il a plus tard été déplacé à la suite du progrès de la marche des Aryas dans l'Inde, et M. Obry a tracé de main de maître le tableau de ces changements successifs de la place attribuée à la montagne sacrée, que les Brahmanes de l'Inde centrale voulurent avoir dans leur voisinage, la fixant d'abord au Kailâsa, puis au Mahâpantha (surnommé *Suméru*), et que plus tard la propagation des doctrines bouddhiques chez les Birmans, les Chinois et les Singhalais fit encore revendiquer par chacun de ces peuples pour leur propre pays — le *Méru* primitif est situé au nord, par rapport même à la première habitation des tribus aryennes sur le sol indien, dans le Pendjâb et sur le haut Indus. Et ce n'est pas là une montagne fabuleuse, étrangère à la géographie terrestre ; le baron d'Eckstein a complètement démontré

son existence réelle, sa situation vers la Sérique des anciens, c'est-à-dire la partie sud-ouest du Thibet : voy. ce qu'il dit dans l'*Athénæum français* du 27 mai 1854, et le *Correspondant* du 25 juillet 1854, p. 507.

Mais les indications des Iraniens sont encore plus précises, encore plus concordantes avec celles qui résultent de la Bible, parce qu'ils se sont moins éloignés du berceau primitif, qui n'a pas pris par conséquent pour eux un caractère aussi nuageux. Les souvenirs si précieux sur les stations successives de la race, qui sont contenus dans un des plus antiques chapitres des livres attribués à Zoroastre, caractérisent l'*Airyana Vaêgô*, point de départ originaire des hommes et particulièrement des Iraniens, comme une contrée septentrionale, froide et alpestre, d'où la race des Perses descendit au sud vers la Sogdiane : voy. Ritter, *Erdkunde*, t. VIII, Ire part., p. 29-31, 50-69; Haug. *Der erste Kapitel des Vendidâd*, dans le t. V de Bunsen, *Ægyptens Stelle;* Kiepert, dans le Bulletin de l'Académie de Berlin, décembre 1856; Spiegel, *Avesta*, t. I, p. 4 et suiv.; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 61 et suiv. Là s'élève l'ombilic des eaux, *nafedhrô apâm*, la montagne sainte, le *Harâ-Berezaiti*, du Zenda-Avesta, l'*Albordj* des Persans modernes, du flanc duquel découle le fleuve non moins sacré de l'*Arvand*, dont les premiers hommes burent les eaux. Notre illustre Eugène Burnouf a démontré, d'une manière qui ne laisse pas place au doute, que le Harâ-Berezaiti est le Bolor ou Belourtagh, et que l'Arvand est l'Iaxarte : *Commentaire sur le Yaçna*, t. I, p. 239 et suiv.; CXI et suiv.; CLXXXI et suiv. « Il est vrai, remarque M. Renan, que les noms de *Berezat* et d'*Arvand* ont servi plus tard à désigner des montagnes et des fleuves fort éloignés de la Bactriane : on les trouve successivement appliqués à des montagnes et à des fleuves de la Perse, de la

Médie, de la Mésopotamie, de la Syrie, de l'Asie-Mineure, et ce n'est pas sans surprise qu'on les reconnaît dans les noms classiques du *Bérécynthe* de Phrygie et de l'*Oronte* de Syrie. » Ce dernier est particulièrement curieux, car nous le lisons déjà dans les inscriptions égyptiennes de la XVIII$^e$ et de la XIX$^e$ dynastie, et il n'a certainement pas été apporté dans la Syrie septentrionale par des populations aryennes, mais par les Sémites. Les faits que nous venons de citer sont le produit du déplacement que subissent toutes les localités de la géographie légendaire des premiers âges. « Les races, dit encore M. Renan, portent avec elles dans leurs migrations les noms antiques auxquels se rattachent leurs souvenirs, et les appliquent aux montagnes et aux fleuves nouveaux qu'elles trouvent dans les pays où elles s'établissent. » C'est ce qui est arrivé aussi au nom d'*Ararat*. M. Obry (*Du berceau de l'espèce humaine*, p. 5 et suiv.), a fait voir que la montagne que les tribus aryennes regardaient comme le berceau sacré de l'humanité avait originairement porté dans leurs souvenirs le nom d'*Arydratha*, char des Aryas, « parce qu'à sa cîme était censé tourner le char des sept Mahârchis brahmaniques, des sept Amschaspands persans et des sept Kokabim chaldéens, c'est-à-dire le char des sept astres de la Grande-Ourse. » Ce nom d'*Aryâratha* est la source de celui d'*Ararat*, et c'est seulement plus tard que les premières tribus aryennes qui vinrent en Arménie le transportèrent au mont appelé aussi *Masis* : voy. Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. I, p. 264 et suiv.; Bochart, *Phaleg*, l. I, c. 3. Ainsi la donnée biblique d'un אררט primitif, situé très à l'est du pays de Schennaar, coincide exactement avec les traditions des peuples aryens.

Nous voici donc reportés, par l'accord de la tradition sacrée et des plus respectables parmi les traditions profanes,

au massif montueux de la Petite-Boukharie et du Thibet occidental, comme au lieu d'où sortirent les races humaines. C'est là que la race aryenne a eu certainement son berceau : Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 250; addit., p. CLXXXV; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. 1, p. 526 et suiv.; Humboldt, *Asie centrale*, t. I, p. 163; t. II, p. 16, 377 et 390. C'est là que quatre des plus grands fleuves de l'Asie, l'Indus, l'Helmend, l'Oxus et l'Iaxarte prennent leur source. Les points culminants en sont le Belourtagh et le vaste plateau de Pamir, si propre à nourrir des populations primitives encore à l'état pastoral, et dont le nom, sous sa forme première, était *Upa-Méru*, « le pays sous le *Méru*, » ou peut-être *Upa-mîra*, « le pays auprès du lac, » qui lui-même avait motivé l'appellation du *Méru*. C'est encore là que certains souvenirs des Grecs nous forcent à tourner nos regards, particulièrement l'expression sacrée μέροπες ἄνθρωποι (Homer. *Iliad.* A, v. 250; Γ, v. 402; cf. B, v. 285; Æschyl. *Suppl.* v. 89; *Choëphor.* v. 1017; Euripid. *Iphigen. Taur.* v. 1263), qui ne peut vouloir dire que « les hommes issus du *Méru*. » Les souvenirs d'autres peuples sur la patrie d'origine de leurs ancêtres convergent aussi dans la même direction; mais sans atteindre le point central, oblitérés qu'ils sont en partie par l'éloignement. « Les tribus mongoles, remarque M. Renan, rattachent leurs légendes les plus anciennes au Thian-Chan et à l'Altaï, les tribus finnoises à l'Oural, parce que ces deux chaînes leur dérobent la vue d'un plan de montagnes plus reculé. Mais prolongez les deux lignes de migration qu'indiquent ces souvenirs vers un berceau moins voisin, vous les verrez se rencontrer dans la Petite-Boukharie. »

Ces lieux ayant été le berceau de l'humanité postdiluvienne, les peuples qui en avaient gardé le souvenir furent amenés par une pente assez naturelle à y placer le berceau

de l'humanité antédiluvienne (voy. sur cette donnée Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 1-5.) Chez les Indiens, les hommes d'avant le déluge, comme ceux d'après le déluge, descendent du mont *Méru*. C'est là que se trouve l'*Uttara-Kuru*, véritable paradis terrestre, dont la tradition avait été déjà recueillie par Mégasthène: Voy. Lassen, dans la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. II, p. 62. C'est là aussi que nous ramène, chez les Grecs, le mythe paradisiaque des Méropes, les gens du *Méru*, mythe qui, transporté jusque dans la Grèce, s'y localisa dans l'île de Cos: voy. les textes cités à l'article Μέροψ dans la dernière édition du *Thesaurus* d'Henri Estienne, publiée chez Didot. Les Perses dépeignent l'*Airyana Vaêgô*, situé sur le mont *Harâ-Berezaiti*, comme un paradis exactement semblable à celui de la Genèse, jusqu'au jour où la déchéance des premiers pères et la méchanceté d'*Angrô-Mainyus* le transforme en un séjour que le froid rend inhabitable: voy. le premier fargard du Vendidad-Sadé. La croyance à un âge de bonheur et d'innocence par lequel débuta l'humanité, est en effet une des plus positives et des plus importantes parmi les traditions communes aux Aryas et aux Sémites : voy. Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. I, p. 302 et suiv.; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 528 et suiv.; Burnouf, *Bhâgavata Purâna*, t. III, préface, p, XLVIII et suiv.; Maury, article AGE dans l'*Encyclopédie nouvelle*: Spiegel, dans la *Zeitschrift der Deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, t. V, p. 229; Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re édition, p. 457; Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I. p. 371. Il n'est pas jusqu'au nom même de l'*Eden* qui n'ait été appliqué à une certaine époque à cette région, car il se retrouve clairement dans le nom du royaume d'*Udyâna* ou du « jardin, » près de Cachmyr, arrosé précisément par

quatre fleuves comme l'Eden mosaïque: Wilford, *Asiatic researches*, t. VI, p. 488; Renan, *De l'origine du langage*, 2ᵉ édition, p. 130. Il est vrai qu'étymologiquement et au point de vue de la rigueur philologique, comme l'a remarqué M. Obry (*Du berceau de l'espèce humaine*, p. 108 et suiv.), עדן et *Udyâna* sont parfaitement distincts; de ces deux noms l'un a revêtu une forme purement sémitique et significative dans cette famille de langues, l'autre une forme purement sanscrite et également significative. Mais c'est le propre de ces quelques noms de la géographie tout à fait primitive des traditions communes aux Aryas et aux Sémites, dont l'origine remonte à une époque bien antérieure à celle où les deux familles d'idiomes se constituèrent tels que nous pouvons les étudier, et dont l'étymologie réelle serait actuellement impossible à restituer, de se retrouver à la fois chez les Aryas et chez les Sémites sous des formes assez voisines pour que le rapprochement s'en fasse avec toute vraisemblance, bien que ces formes aient été combinées de manière à avoir un sens dans les langues des uns et des autres. Les plus anciennes traditions religieuses et les plus vieilles légendes du brahmanisme se rattachent au pays d'*Udyâna* (voy. Stanislas Julien, *Hiouen-Thsang*, t. I, préface, p. II; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 587), qui certainement a été un des points où se sont localisées les traditions paradisiaques de l'Inde. Mais ce n'a été que par un déplacement vers le sud de la position de l'*Eden* primitif, qui était d'abord plus au nord, quand les habitants de cette région prétendirent posséder le *Méru* dans leurs monts Nischadhas, d'où les compagnons d'Alexandre conclurent que c'était là le *Méros* de Zeus, où Dionysos avait été recueilli après le foudroiement de Sémélé (voy. Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 110 et suiv.). Il est à remarquer que Josèphe et les plus an-

ciens Pères de l'Eglise furent conduits, par des raisons fort différentes de celles qui amènent la science moderne au même résultat, à placer le paradis terrestre du récit mosaïque à l'est des possessions sémitiques et même au-delà, dans les environs de la chaîne de l'Imaüs ou Himalaya : voy. le résumé de D. Calmet dans la *Bible de Vence*, t. I, p. 332-335 ; et une lettre de Letronne, publiée par A. de Humboldt, *Histoire de la géographie du nouveau continent*, t. III, p. 119.

La description de l'Eden dans la Genèse est bien certainement un de ces documents primitifs, antérieurs à la migration des Hébreux vers la Syrie, que la famille d'Abraham apporta avec elle en quittant les bords de l'Euphrate, et que le rédacteur du Pentateuque inséra dans son texte, tels que la tradition les avait conservés. Il a trait à des pays dont il n'est plus question dans le reste de la Bible, et tout, comme dans d'autres morceaux placés également au début de la Genèse, y est empreint de la couleur symbolique propre à l'esprit des premiers âges : voy. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit. p. 457. Dans le pays d'*Éden* est un jardin qui sert au premier couple humain de séjour ; la tradition se le représente d'après le modèle d'un de ces *paradis* des monarques asiatiques, ayant au centre le cyprès pyramidal : voy. Humboldt, *Cosmos*, t. II, p. 113 de la traduction française ; Lajard, *Mém. de l'Ac. des Inscr.*, nouv. sér., t. XX, 2e part. p. 129 et suiv. ; Tuch, *Kommentar über die Genesis*, p. 68. Mais on ne saurait voir dans cette analogie un argument en faveur de l'opinion qui regarderait les récits relatifs à l'Eden comme empruntés par les Juifs aux Perses, vers le temps de la Captivité. En effet, si le nom des *paradis* des rois de l'Asie est purement iranien, zend *paradaêçô*, le type de ces jardins, comme la plupart des détails de civilisation matérielle des empires de Médie

et de Perse, tire son origine des usages des antiques monarchies de Babylone et de Ninive, aussi bien que la relation de ces *paradis* artificiels avec les données des traditions édéniques. Ce qui prouve, du reste, d'une manière à notre avis tout à fait définitive, la haute antiquité du récit de la Genèse sur l'Eden et la connaissance qu'en avaient les Hébreux bien avant la Captivité, c'est l'intention, si clairement établie par M. Ewald (*Geschichte des Volkes Israël*, t. III, p. 321-328), d'imiter les quatre fleuves édéniques, qui présida aux travaux de Salomon et d'Ezéchias pour la distribution des eaux de Jérusalem, considérée à son tour comme le nombril de la terre (Ezech. V, 5), au double sens de centre du globe et de source des fleuves. Les quatre ruisseaux qui arrosaient la ville et le pied de ses remparts, et dont l'un s'appelait גיחון comme un des fleuves paradisiaques (I Reg. I, 33 et 38; II Chron. XXXII, 30; XXXIII, 14), étaient, comme l'a montré M. Ewald, réputés sortir de la source d'eau vive qu'on supposait placée sous le temple (Ezech. XLVII, 12). Et en présence de cette dernière circonstance, nous n'hésitons pas, avec Wilford (*Asiatic researches*, t. VIII, p. 312), à mettre le nom de la montagne sur laquelle avait été construit le Temple, *Moriah*, nom qui n'a aucune étymologie naturelle dans les langues sémitiques, en rapprochement avec celui du *Mêru*, le mont paradisiaque des Indiens, regardé aussi comme le point de départ de quatre fleuves.

En effet, toujours suivant la Genèse, du pays d'*Eden* sort un fleuve qui arrose le jardin, puis se divise en quatre fleuves. Le nom du premier est *Pišon*; il entoure toute la terre de *Xavilah*, où est l'or; l'or de ce pays est excellent: là se trouve aussi le *bedolaχ*, *budilχu* des textes cunéiformes (L. 44, l. 24; 98, 4), c'est-à-dire le bdellium, et la pierre de *šoham*, l'onyx suivant la plupart des commenta

teurs (Michaëlis, *Supplem. ad lexic. hebr.*, p. 2289; Gesenius, *Thesaur.* a. h. v.) ou peut-être plutôt le jade (Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 123). Le nom du second fleuve est *Giḥon :* il entoure toute la terre de *Kuś*. Le nom du troisième fleuve est *Hiddeqel*; il coule devant le pays d'*Aśur*. Le quatrième fleuve est le *Prat* : Genes. II, 8-14. Le *Boundehesch* pehlevi contient une description toute pareille : Anquetil-Duperron, *Zendavesta*, t. II, p. 390 et suiv.; et pourtant on ne saurait admettre un emprunt, ni de la Genèse aux livres de Zoroastre, ni du livre mazdéen à la Genèse; d'où il faut bien conclure que l'un et l'autre ont également puisé à une vieille tradition qui remontait réellement aux âges voisins de la naissance de l'humanité. En combinant les données du *Boundehesch* avec celle des livres zends, d'une rédaction beaucoup plus ancienne, on arrive à compléter les noms des quatre fleuves que les Iraniens admettaient comme sortant à la fois de l'*Airyana Vaêgô*, l'*Arg* (l'Iaxarte), le *Vêh* (l'Oχus), l'*Arvand* (l'Helmend) et le *Frat :* Anquetil-Duperron, *Zendavesta*, t. II, p. 78; Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 247 et suiv.; addit., p. CLXXXI et suiv.; Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re édition, p. 455.

Que la description biblique de l'Eden se rapporte à la même contrée que les autres traditions passées par nous en revue, tous les savants sont aujourd'hui d'accord sur ce point, et en effet bien des preuves l'établissent. C'est le lieu du monde où l'on peut dire avec le plus de vérité que quatre grands fleuves sortent d'une même source. Là se trouvent, comme autour du paradis de la Genèse, de l'or, des pierres précieuses et le bdellium : voy. Plin., *Hist. nat.* XII, 19. Il est certain, d'ailleurs, que deux des fleuves paradisiaques sont les deux plus grands fleuves qui prennent leur source dans le massif du Belourtagh et de Pamir, l'un

vers le nord et l'autre au sud. Le *Giχon* est l'Oxus, appelé encore aujourd'hui *Djihoun* par ses riverains ; la plupart des commentateurs modernes sont d'accord sur ce point : voy. Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 103 et 125. Ce nom, présente, du reste, la même particularité que presque tous ceux de la géographie des traditions primitives ; sans que la forme s'en altère essentiellement, il prend un sens pour les peuples sémitiques et pour les peuples aryens. Pour les premiers, il signifie le fleuve impétueux (Job, XL, 23) par excellence, de la racine גיח ; pour les seconds c'est « un qualicatif aryen, *ǵihan*, » qui ne se retrouve plus en sanscrit, mais qui a dû y exister, car cet idiôme a conservé l'adjectif *ǵihma*, « courbe, fléchi, sinueux,» qui n'en diffère que par la substitution du suffixe *ma* au suffixe *an* » (Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 125). Le pays de *Kuś*, que baigne ce fleuve, semble être le séjour primitif de la race Kouschite, dont le berceau apparaît aussi à côté de celui des Aryas et des Sémites : voy. D'Eckstein, dans l'*Athénæum français* des 22 avril, 27 mai et 19 août 1854 ; et aussi le travail si hardi, mais en même temps si pénétrant, du même érudit, *De quelques légendes brahmaniques qui se rapportent au berceau de l'espèce humaine*, dans le *Journal asiatique* de 1856. On ne saurait méconnaître dans le *Piśon*, dont le nom semble signifier « le fleuve impétueux, » qu'on lui cherche une étymologie sémitique (Gesenius, *Thesaur.*, p. 393, 557 et 1096) ou aryenne (Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 119), le haut Indus, malgré l'opinion contraire de M. Obry qui voudrait y voir le Tarîm, et le pays de *Xavilah*, qu'il longe, paraît bien être le pays de *Darada* (vers Cachmyr), célèbre dans la tradition grecque et indienne par sa richesse, et où l'on trouve une foule de noms géographiques apparentés à celui de *Xavilah* : voy. Lassen,

*Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 528 et suiv.; d'Eckstein, *Athénæum français* du 27 mai 1854; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3ᵉ édition, t. III, p. 420 et suiv. Quant aux noms des deux autres fleuves, *Hiddeqel* et *Prat*, ce sont les noms que le Tigre et l'Euphrate ont toujours conservés chez les peuples sémitiques. M. Ewald suppose qu'ils ont été, à une époque postérieure, substitués dans le texte à deux noms que l'on ne comprenait plus : *Geschichte des Volkes Israël*, t. I, p. 331. Mais nous avons peine à nous ranger à cette opinion ; nous croyons plutôt, avec M. Obry, que ces noms sont de ceux qui, appartenant à la géographie traditionnelle des âges primitifs, ont été plus tard transportés dans l'Ouest avec les migrations des peuples. Il nous paraît donc probable qu'à l'origine ils s'appliquaient aux deux autres fleuves sortant du plateau de Pamir. M. Obry s'est livré aux plus ingénieux rapprochements pour l'établir. Nous remarquerons seulement que les livres mazdéens nomment bien le *Frat* parmi les fleuves paradisiaques, quoique certainement ils ne pensent pas à l'Euphrate et que la tradition de *Airyana Vaegô* n'ait jamais subi pour les Iraniens un déplacement de localités, même quand la conception de la montagne sainte avec ses quatre fleuves eût été appliquée à un pic bien plus méridional (Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 416), appelé en zend *Uçadarena*, en pehlevi *Hôçadâstâra*, c'est-à-dire « dépositaire de l'intelligence » (voy. Obry, *Du Berceau de l'espèce humaine*, p. 63), parce qu'on en faisait le lieu où Zoroastre avait reçu ses révélations divines (Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 418); car cette montagne, malgré son caractère d'extrême sainteté, n'est jamais considérée comme le *Harâ-Berezaiti* lui-même ; on l'appelle, au contraire, « chef de toutes les montagnes » après le *Harâ-Berezaiti* » (Anquetil-Duperron, *Zend-*

*avesta*, t. II, p. 364). En parallèle avec ce que nous venons de dire pour le *Frat*, il faut remarquer que dans la tradition des Persans l'*Arvand* s'est confondu avec le Tigre : Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, addit., p. CLXXXIII; et cette confusion pourrait bien tenir à l'existence d'un nom analogue à celui de *Hiddeqel* parallèlement à celui d'*Arvand*. Rappelons enfin l'ingénieuse conjecture de M. Baudry, dans un article critique sur l'ouvrage de M. Obry, publié en 1858 par la *Revue de l'instruction publique*, conjecture qui verrait dans le pays de אשור, à l'orient duquel coule le *Hiddeqel* du paradis terrestre, non point l'Assyrie, mais le pays d'*Asura* ou *Ahura*, c'est-à-dire la patrie primitive de la race iranienne : voy. notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, notes, p. 95 et suiv.

Mais tout en admettant l'existence d'un Tigre primitif, descendant du plateau de Pamir, et dont le nom fut transporté postérieurement au fleuve de Ninive, nous ne croyons pas que l'on puisse, avec Gesenius (*Thesaur.*, p. 448), attribuer au nom de ce fleuve une origine aryenne, en le tirant du zend *tegera*, « flèche, » bien que cette étymologie s'appuie sur Strabon (XI, p. 529) et sur Pline (*Hist. nat.* VI, 27, 31). En présence du témoignage de ces deux auteurs, il est certain que les Perses expliquaient ainsi la forme *Tigrâ* qu'ils avaient donnée au nom du fleuve, et cette explication avait été sans doute suggérée par l'orthographe idéographique assyrienne qui écrit le nom du Tigre par le signe « flèche » deux fois répété, bien que *Diglat* ne signifiât aucunement « flèche. » Mais c'est là une de ces étymologies postérieures et factices que les peuples forgent souvent pour expliquer par leur propre idiome, les noms géographiques qu'ils ont reçus de populations antérieures. Le nom altéré en *Diglat* par les Assy-

riens Sémites ou par les Kouschites de la Babylonie, qui parlaient la même langue, a été appliqué au grand fleuve qui, descendu des montagnes de l'Arménie, se jette dans le Golfe Persique, par une couche de population qui s'est répandue dans le monde bien avant les Aryas et même les Sémites, et dont les idiomes sont toujours demeurés à un état plus antique dans le développement graduel du langage. Nous avons montré, en effet, dans la note 3 du fragm. 1, que le fleuve Tigre était appelé par les Accadiens, c'est-à-dire par la vieille population touranienne de la Chaldée, *Tiggar*. C'est ce nom de *Tiggar* qui, d'un côté a été sémitisé en *Diglat*, et de l'autre a fourni à la langue des Touraniens de la Médie la forme *Tigra*, d'où les Iraniens, qui n'ont connu le fleuve qu'après eux, ont tiré à leur tour *Tigrâ*. Et le nom paraît bien appartenir à l'idiome même des Accadiens, car nous trouvons un vieux mot accadien *tiggalla*, « fleuve, » qui a été admis dans le vocabulaire assyrien comme synonyme de *na'ar* (W. A. I. II, 51, l. 27 et 29).

*Tiggalla* et *Tiggar* sont certainement apparentés à un troisième mot accadien, *tiggul*, qui paraît avoir le sens de « s'élancer. » Ceci étant, on ne peut manquer d'être frappé de cette circonstance que les noms de trois des quatre fleuves paradisiaques se prêtent à des étymologies naturelles dans les idiomes des trois grandes races dont les traditions rattachent leur origine au plateau de Pamir, et que dans ces idiomes ils auraient été trois synonymes exprimant tous l'idée d'un « fleuve impétueux, au cours rapide. » גיחון, de la racine גיח, serait celui de la famille de langues commune aux Sémites et aux Kouschites; *Piçana*, de la racine *piç* ou *piś*, celui de la famille aryenne; *Tiggar* celui de la famille touranienne. Le fait mérite d'être pris en considération. N'y aurions-nous pas une indication sur

un groupement très-antique des trois races, avant leur séparation définitive, autour du berceau commun où elles avaient pris naissance, sur les flancs du plateau de Pamir? En effet la Genèse dit précisément que le *Giχon* arrose le pays de *Kuś*, et quant à la contrée de *Xavilah* où coule le *Piśon*, telle que nous l'avons déterminée tout à l'heure à la suite de MM. Lassen et d'Eckstein, c'est certainement une de celles que les Aryas occupèrent les premières sur la route de l'Inde proprement dite.

Resterait, pour compléter ce point de vue, que nous soumettons au jugement de la critique, à déterminer le caractère et l'origine du nom de פרת. Mais ici l'embarras est grand, car ce nom peut se plier à des étymologies également vraisemblables, aryennes et sémitiques. M. Obry (*Du berceau de l'espèce humaine*, p. 136) y voit le sanscrit vêdique *prathah*, zend *phratô*, « le large. » D'un autre côté Gesenius (*Thesaur.*, p. 1135) y voit un dérivé d'une racine à forme araméenne פרת, correspondant à פרש, « rompre, diviser, » et cette étymologie serait d'autant plus tentante que l'orthographe phonétique assyrienne *Buratti* (voy. Ménant, *Syllabaire assyrien*, t. I, p. 129) se rattacherait à la racine parallèle et étroitement apparentée ברש=ברת. Cependant pour le nom de l'Euphrate de la Mésopotamie, il faut peut-être penser à une étymologie accadienne, c'est-à-dire touranienne, et décomposer le nom en deux parties *Bu-rat* ou *ratti*. En effet, une orthographe idéographique bien positive, quoique rarement employée (W. A. I. I, 35, 1, l. 11), semble avoir été à l'origine un allophone et révéler un nom accadien *Arat*. Quoiqu'il en soit, une chose qui nous paraît certaine, c'est l'existence de nombreux vestiges de l'application très antique du nom de *Prat*, פרת, à l'Helmend, l'Etymander des Grecs (voy. Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 93). En effet, les géographes

classiques signalent sur ses bords la ville de Φρᾶδα dans la Drangiane (Steph. Byz. a. v.) et celle de Βαρδὰ dans la Sacastène (Isidor. Charac. *Stathm. parthic.* 18); en même temps Pline (*Hist. nat.* VI, 23, 25) appelle un de ses affluents, ou plutôt sa branche qui arrosait la ville nommée des Grecs Prophthasia, *Ophradus*, ce qui correspond à un primitif zend *Hu-phrûtô*, « très-large » (Jacquet, *Journal asiatique*, 3ᵉ série, t. IV, p. 372), ou plutôt encore à la forme perse du nom de l'Euphrate mésopotamien, *Ufrâtus*. De ceci, il semblerait résulter que parmi les fleuves édéniques de la Genèse le פרת correspondrait à l'Helmend. Trois étant ainsi déterminés :

*Giχon* = Oxus,
*Pišon* = Indus,
*Prat* = Helmend,

L'identification du quatrième, *Hiddeqel*, avec l'Iaxarte en découlerait nécessairement et avec certitude. Et ceci s'accorderait d'une manière très-remarquable avec le caractère de fleuve essentiellement touranien que nous lui avons reconnu d'après son nom.

Une dernière circonstance achève de localiser la description de l'Eden biblique dans la région que nous avons indiquée, d'accord avec tant de savants illustres. C'est le voisinage de la terre de *Nod* ou d'exil, de nécessité, située à l'Orient de l'Eden, où Caïn se retire après son crime et bâtit la première ville, la ville de *Xanok :* Genes. IV, 16-17; car elle paraît bien correspondre à la lisière du désert central de l'Asie, du désert de Gobi : voy. Bunsen, *Outlines of the philosophy of universal history*, t. II, p. 121; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 159 et suiv. C'est là que se trouve cette ville de Khotan, dont les traditions, enregistrées dans des chroniques indigènes qui ont été

connues des historiens chinois, remontaient beaucoup plus haut que celles d'aucune autre cité de l'Asie Intérieure. Abel Rémusat, qui avait bien compris toute l'importance de ce que racontent les Chinois de cette ville et de ses souvenirs, y a consacré un travail spécial, qu'il est bon de relire : *Histoire de la ville de Khotan*, Paris, 1820, in-8. Le baron d'Eckstein a fait ressortir tout ce qu'ont de précieux pour l'histoire primitive les renseignements qui y sont contenus (dans son travail *De quelques légendes brahmaniques qui se rapportent au berceau de l'espèce humaine*, principalement dans les numéros d'octobre-novembre et de décembre 1855 du *Journal asiatique*) ; il a montré dans Khotan le centre d'un commerce métallurgique qui doit être regardé comme un des plus antiques du monde, et il ne serait pas éloigné de rapporter à cette ville les récits de la Genèse sur la *Xanok* caïnite.

Cette longue digression sur les légendes édéniques, dans laquelle nous n'avons guère fait que suivre les traces des maîtres qui avaient traité ce sujet avant nous, sans apporter aucun élément nouveau sur le fond le plus essentiel de la question, cette longue digression, disons-nous, paraîtra sans doute un hors-d'œuvre sans motif à la plupart des lecteurs, et nous devrions avoir hâte de la clore pour en revenir à un commentaire plus précis de nos fragments de Bérose, où il n'est nullement fait mention de l'ordre de traditions que nous venons d'examiner. Mais précisément ayant entrepris, dans cette partie de nos études sur l'auteur des Antiquités Chaldéennes, de passer en revue l'ensemble des légendes de Babylone et de la Chaldée sur l'humanité primitive, il nous semble y avoir quelque intérêt à combler la seule lacune que présente dans ces traditions ce qui est parvenu jusqu'à nous du livre de Bérose. On n'y trouve, en effet, rien qui se rap-

porte aux légendes paradisiaques, et pourtant nous croyons qu'il va nous être possible de démontrer, sinon par le témoignage direct des textes indigènes, du moins par une série d'inductions d'une grande force, qu'elles n'étaient pas inconnues des Chaldéens.

Et d'abord on pourrait presque se contenter, comme preuve, de la présence du récit édénique dans les premiers chapitres de la Genèse. Ce récit, nous venons de le montrer, appartenait au cycle des plus antiques traditions des Abrahamides, de celles qu'ils apportèrent avec eux quand ils émigrèrent de la Chaldée dans le pays de Chanaan. Or, pour quiconque l'étudie avec soin, la tradition des Abrahamides sur les premiers âges, admise dans la Genèse, n'est pas une tradition isolée, exclusivement propre à cette famille et conservée par elle comme un patrimoine spécial, étranger aux peuples qui l'environnaient, de même que le fut plus tard, après l'Exode, le dogme monothéiste et la croyance à Jehovah. Si le rédacteur de la Genèse a su par quelques touches décisives ajoutées au fond primitif, comme dans le récit de la création, y donner un sens nouveau et tout spiritualiste, la pénétrer en un mot de l'esprit de sa doctrine, il en a respecté la forme, telle qu'elle s'était conservée de génération en génération dans les souvenirs oraux des patriarches, et cette forme, nous avons eu l'occasion de le montrer à plusieurs reprises, était presque identique à celle des traditions des Chaldéens, au milieu desquels avaient vécu si longtemps les ancêtres d'Abraham. Dans le commentaire du fragm. 1, nous avons fait ressortir les analogies les plus frappantes, même dans le récit de la création, qui pourtant touchait à quelques-uns des points les plus essentiels de la doctrine, et où la conception mosaïque monothéiste différait si profondément de la conception matérialiste babylonienne. Les analogies deviennent

encore plus saisissantes et arrivent presque à l'identité dans la suite de la narration biblique, quand il s'agit des dix patriarches antédiluviens, du récit du Déluge et de la construction de la Tour des Langues. Sans doute, c'est là une série de traditions qui ne sont pas propres seulement aux Hébreux et aux Chaldéens, qui constituent au contraire une sorte de patrimoine commun de l'humanité, au moins des races essentiellement nobles que le tableau ethnographique du chapitre X de la Genèse rattache à la postérité de Noé, mais il n'en est pas moins vrai que dans cet ensemble de traditions apparentées, celles dont les traditions des Hébreux se rapprochent les plus étroitement sont celles des Chaldéens, et que par les traits les plus caractéristiques les récits des premiers chapitres de la Genèse ont une physionomie tout à fait babylonienne. Ceci étant, malgré le silence des fragments de Bérose, il serait bien difficile de croire que la tradition de l'Eden, dont la forme et la géographie remontent même encore plus haut que l'établissement des ancêtres des Hébreux en Chaldée, fasse exception parmi tout l'ensemble de récits au milieu desquels elle se trouve et n'ait pas été commune aux Hébreux et aux Chaldéens.

Mais quelle que soit la valeur de ce raisonnement, nous ne sommes pas obligés de nous en contenter. Il est facile de rassembler des arguments d'une nature plus positive.

Et d'abord la conception de la montagne sainte et paradisiaque située au nord, plus haute que toutes les autres montagnes de la terre, colonne du monde autour de laquelle tournent les sept étoiles de la Grande Ourse, assimilées aux sept corps planétaires, cette conception qui est celle du ***Méru***, du ***Harâ-Berezaiti*** et de ***l'Arydratha*** primitif, a été certainement connue et admise des Chaldéens. C'est ce que prouve surabondamment l'admirable et si poétique mor-

ceau d'Isaïe (XIV, 4-20) sur la chute de l'orgueilleux monarque de Babylone, de cet astre du matin, fils de l'aurore, de cet oppresseur des nations qui s'était vanté de ne pas descendre, à l'exemple des autres rois, dans les profondeurs du *šeól*, mais d'aller s'asseoir au-dessus des étoiles du Dieu fort et de prendre place à côté du Très-Haut sur la montagne de l'Assemblée (*Har-môad*), dans le Septentrion. Saint Théodoret, natif de Syrie et profondément imbu de traditions orientales, dit à cette occasion (*Interpret. in Es.* II, p. 64) : « On rapporte qu'il » y a au nord des Assyriens et des Mèdes une haute mon- » tagne qui sépare ces peuples des nations scythiques, et » que cette chaîne est la plus haute de toutes les mon- » tagnes de la terre » (voy. Michaëlis, *Orient. Bibl.* t. V, p. 191 ; *Supplem. ad lexic. hebr.*, p. 1112 ; Gesenius, *Commentar ueber den Iesaia*, t. I, p. 403 et suiv.; t. II, p. 316 et suiv.). Il appliquait donc la notion de la montagne à laquelle le prophète fait allusion précisément au sommet sur lequel les Iraniens de la Médie avaient transporté et localisé leurs souvenirs bien antérieurs sur la montagne sainte, le *Harâ-Berezaiti* ; car Théodoret a eu certainement en vue l'Elbourz du sud de la mer Caspienne, si important par ses traditions mythiques (voy. H. Rawlinson, *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 248; et nos *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 33 et suiv.), qui avait été connu des Assyriens dès le IXe siècle av. J.-C. sous son nom perse de *Harâ-Barźat*, altéré en *Halâ-Barźat* par la prononciation particulière aux Mèdes (voy. nos *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 36 et suiv.). La donnée dont nous parlons a été conservée, comme tant d'autres débris des croyances religieuses de la Chaldée et de Babylone, par les Sabiens ou Mendaïtes, qui mariaient le culte des sept planètes à l'adoration des sept astres de la Grande

Ourse (cf. la tablette astrologique qui disposait tous les corps célestes par groupes septenaires, en terminant par les planètes : W. A. I. III, 57, 6) dans leur célébration des mystères du Nord sur la haute montagne du Septentrion, réputée le séjour du Seigneur des lumières, du père des génies célestes : Norberg, *Codex Nasaraeus*, t. I, p. 4 et 6; Mohammed ben-Ischaq in-Nedîm, dans Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. II, p. 1 et suiv.; voy. Gesenius, *Commentar ueber den Iesaia*, t. II, p. 324; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 7.

M. Obry (*Du berceau de l'espèce humaine*, p. 115 et suiv.) a fort bien établi, suivant nous, que les « paradis » des monarques perses, parcs ombreux, plantés d'arbres, ornés de viviers, et placés en général au sommet de hauteurs (Xenoph. *Œconom.*, IV, 13; *Cyropæd.*, I, 3, 12; Pollux, *Onomast.* IX, 3, 3; cf. Anquetil-Duperron, *Zendavesta*, t. I, 2ᵉ part., p. 269), dont le nom signifiait « lieu élevé, endroit » délicieux, » sanscrit *paradêças*, zend *paradaeçô*, et était déjà connu des populations de la Syrie et de la Palestine au temps où fut écrit le Cantique des cantiques (IV, 13), que ces paradis étaient pour les rois iraniens qui en entouraient leurs palais, une image et une imitation du « céleste paradis d'Ormuzd (*Ahuramazdâ*), des Amschaspands (*Ameśa-çpenta*) et des Izeds (*Yazata*), planté sur l'Albordj (*Harâ-barzat*), le Behescht (*Bahista*, « l'élevé ») ou le Gorotman, comme celui d'Indrâgni, de ses Dêvas, de ses Gandharbas, de ses Apsarâs, etc., etc., l'était sur le mont Mérou confondu avec l'*Uttara-Kuru* du firmament. » Mais ce type particulier et symbolique de jardins, et certainement aussi l'idée qui s'y attachait, n'était pas propre aux monarques iraniens de la Médie et de la Perse; avant eux les rois d'Assyrie et de Babylone, dont ils copiaient presque tous les usages, avaient eu des « paradis » semblables.

Il est même à remarquer que le type le plus parfait et le plus paradisiaque, dans le sens de l'imitation du jardin légendaire de la montagne sainte, berceau des hommes, en avait été donné à Babylone, dans les fameux Jardins suspendus, que tous les auteurs antiques décrivent comme une montagne artificielle élevée jusqu'à une très-grande hauteur sur des étages voûtés, couverte d'arbres de la plus grande dimension sur son sommet et sur ses terrasses latérales, et où des machines hydrauliques, placées aux quatre angles et puisant l'eau de l'Euphrate, entretenaient sur la plateforme culminante des viviers et des courants d'eau, destinés bien évidemment à reproduire les courants d'eau du paradis traditionnel : Beros. *ap.* Joseph., *Antiq. Jud.* X, 11; *Contr. Apion.* I, 19; Diod. Sic. II, 10; Strab. XVI, p. 738; Quint. Curt. V, 1; sur la disposition antique et les ruines actuelles des Jardins suspendus, voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 156-167. Cependant du fait seul des Jardins suspendus, il n y aurait pas de conséquence définitive à tirer, car Bérose, Diodore et Quinte-Curce disent tous les trois que c'était pour complaire à sa femme, princesse mède de naissance, et lui rappeler son pays natal, que *Nabu-kudurri-uṣur* avait créé ces fameux jardins, regardés depuis comme une des merveilles du monde. On serait donc en droit de supposer que ce prince avait transporté à Babylone un usage purement iranien, inconnu jusqu'alors à la civilisation chaldéo-assyrienne. Mais un monument assyrien d'époque antérieure vient répondre à cette objection. C'est un bas-relief du palais d'*Aššur-bani-pal* à Koyoundjik, dont le dessin est au Musée Britannique dans les portefeuilles encore inédits concernant les dernières fouilles ninivites, mais dont le fragment qui nous intéresse précisément a été publié (G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 388);

on y voit un paradis royal attenant à un palais, planté de grands arbres, situé au sommet d'une éminence et arrosé par un cours d'eau unique, qui se divise en plusieurs canaux sur le flanc de la montagne, comme le fleuve de l'Eden biblique, la source *Arvanda* ou *Ardvi-çurâ* du *Harâ-Berezaiti* iranien, et la *Gangâ* du *Mêru* des Indiens.

Nous avons signalé plus haut, dans la note 2 du fragment 1, le système de géographie essentiellement symbolique et inspiré par des conceptions religieuses, qui joue un rôle fondamental dans le livre d'astrologie compilé et rédigé par les ordres du roi *Sar-yukin* l'ancien, près de 2000 ans avant notre ère. Il considère le pays d'*Akkad* ou la Chaldée comme situé au centre de l'univers et entouré de quatre contrées qui correspondent exactement aux quatre points cardinaux : *Ilama* = est, *Martu* = ouest, *Gutium* = nord et *Šubarti* = sud (voy. particulièrement sur ce système le fragment d'une tablette où 12 étoiles président aux destinées de chacune de ces régions, et où l'on énumère les influences des mois sur elles : W. A. I. II, 49, 1). Ce système offre la plus saisissante analogie avec celui de la division de l'Inde par les Aryas en quatre régions, de l'est, du sud, de l'ouest et du nord, composées la première du Bengale et de la côte d'Orissa; la seconde de tout le Dekhan jusqu'au confluent du Gange et de la Djoumna; la troisième du Malva et du Guzarate, et la quatrième de l'Afghanistân, du Tokhârestân et du petit Thibet, régions disposées aux quatre côtés d'un « pays du milieu, » *Madhyadêçâ*, situé entre l'Himalaya au nord, les monts Vindhya au sud, le confluent de la Djoumna et du Gange à l'est, et le Vinaçana à l'ouest : voy. Abel Rémusat, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* t. XIII, p. 383; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 92 et suiv.; Reinaud, *Mémoire géographique, etc. sur l'Inde*, p. 40. Or, nous savons que pour les Aryas de

l'Inde, cette division systématique de la vaste région où ils s'étaient établis était une reproduction de leur conception symbolique et légendaire du monde, divisé en quatre *Mahâdvîpa*, grandes îles ou continents, groupés aux quatre points cardinaux du continent central, *Madhyadvîpa*, où s'élève le *Méru*, et arrosés par les quatre fleuves qui descendent de la montagne sainte: voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. I, 2e part. p. 582 et suiv.; *Journal général de l'Instruction Publique*, 8 mai 1836; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 19-22. Il n'est pas possible d'admettre que les Chaldéens, antérieurement au XXe siècle avant l'ère chrétienne, avaient emprunté aux peuples Aryens, bien moins civilisés qu'eux, et avec lesquels il est fort douteux qu'ils eussent eu déjà des rapports, ce système de géographie mythique, qui d'ailleurs n'existait à cette époque chez les Âryas qu'à l'état de germe incomplétement développé. En conséquence, pour retrouver l'origine de l'analogie si étroite ou plutôt de l'identité entre le système géographique du vieux livre d'astrologie chaldéen et les conceptions de l'Inde, il faut remonter à la source commune des traditions primitives sur le paradis terrestre, considéré comme un plateau de figure carrée, ayant ses quatre côtés tournés vers les quatre points cardinaux de l'horizon, puis au delà quatre grandes contrées environnantes et orientées, où descendaient les quatre fleuves qui prenaient naissance sur le plateau central. Et l'analogie que nous venons de signaler se poursuit jusque dans les applications politiques de l'idée originairement commune. Si dans l'Inde nous voyons après le démembrement de la royauté d'*Indraprastha* ou de Delhi quatre râdjas se partager la contrée à l'imitation des quatre *Mahâdvîpa* et prendre les titres que la légende attribuait aux souverains mythiques de ces quatre continents (voy. Obry, *Du ber-*

*ceau de l'espèce humaine*, p. 47 et suiv.); si dans l'Iran les Sassanides partagent leur empire en quatre régions orientées, la Susiane, la Médie, la Perside et l'Ariane, à l'instar des quatre contrées groupées autour de l'*Airyana-Vaêgô* (Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. II, p. 392; Wilford, *Asiatic researches*, t. VIII, p. 286 et 296; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 128); dans la Chaldée nous avons la tétrapole primitive de l'empire des Nemrodites (Genes. X, 10; cf. W. A. I. I, 2, 5), dont le caractère d'image concrète et politique des données de la géographie mythique est si nettement établi par le titre de *śar kibrativ arbaiv*, « roi des quatre régions, des quatre » points cardinaux, » le titre caractéristique et le plus élevé des vieux rois de Chaldée qui réunissaient la tétrapole sous leur sceptre (W. A. I. I, 3, 11 et 12; 4, 14 et 15; 5, 19 et 21; voy. Ménant, *Inscriptions de Hammourabi*, p. 33).

Voilà bien des indices, à défaut de récit positif, de l'existence de mythes relatifs au paradis terrestre dans les traditions sacrées de la religion chaldéo-assyrienne. Nous croyons en trouver un dernier, et fort important, dans cette plante ou cet arbre mystérieux et sacré que les bas-reliefs assyriens nous font voir si souvent, gardé par les génies célestes, tantôt par ceux à tête d'aigle, tantôt par ceux à tête humaine: Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 6, 7, 8, 9, 39, 44, et 47; Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 136. Aucun texte, nous l'avons déjà dit dans la note 46 du fragm. 1, n'est venu jusqu'à présent éclairer le sens de ce symbole, et nous devons déplorer une telle lacune, que combleront sans doute un jour des inscriptions nouvelles. Mais par l'étude des seuls monuments figurés, il n'est pas possible de se méprendre sur la haute importance de la représentation de la plante sacrée.

Qu'elle soit seule, comme il arrive quelquefois (Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 119), adorée par des figures royales (Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 25), ou bien, comme nous venons de le dire, gardée par des génies dans une attitude d'adoration, c'est incontestablement un des emblêmes les plus élevés de la religion; et ce qui achève de lui assurer ce caractère, c'est que souvent au-dessus de la plante nous voyons planer l'image emblématique du dieu suprême, *Ilu* ou *Aśśur*, le disque ailé, surmonté ou non d'un buste humain (Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 6 et 39). Les cylindres de travail babylonien ou assyrien ne présentent pas ce symbole moins fréquemment que les bas-reliefs des palais de l'Assyrie. Ici la plante y est placée sous la garde de deux génies ailés (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVII, n° 2); là nous la voyons entre deux ibex, tandis que le champ de la pierre est occupé par les sept étoiles de la Grande Ourse, le soleil et la lune (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVI, n° 8), ou bien le soleil et la lune au-dessus d'un thymiatérium allumé (Lajard, pl. LIV B, n° 3). Sur un autre cylindre nous trouvons la plante sacrée que surmonte l'image d'*Ilu*, entourée du soleil, de la lune et des sept étoiles, derrière un personnage qui adore *Iśtar*, assise sur un trône, la tête surmontée d'un astre (Lajard, pl. LIV, n° 5). Un dernier offre toujours la même plante, au-dessus de laquelle plane l'emblême d'*Ilu*, se dressant entre les deux figures du dieu *Anu*, homme-poisson, et d'un adorateur humain; à côté de la tige est le symbole du κτεὶς et dans le champ, derrière la tête d'*Anu*, le croissant lunaire (Lajard, pl. XVII, n° 5).

Il est bien difficile de ne pas rapprocher cette plante mystérieuse, en qui tout révèle, ainsi qu'on vient de le voir, un emblême religieux de l'ordre le plus élevé, du fameux arbre de la vie et de la science, que toutes les tra-

ditions paradisiaques mentionnent, aussi bien celle de la Genèse, qui semble en admettre tantôt deux, celui de la vie et celui de la science (Genes. II, 9), tantôt un seulement, réunissant les deux attributions (Genes. II, 17; III, 1-7), dans le milieu du *Gan-Eden*, que celle de l'Inde, qui appelle cet arbre *Kalpavrikśa*, *Kalpadruma* ou *Kalpataru*, « arbre des désirs ou des périodes, » et en suppose quatre, plantés sur les quatre contre-forts du *Méru* (voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. I, 2e part. p. 582-584; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 20), et que celle des Iraniens qui n'admet qu'un seul arbre, sortant du milieu même de la source *Ardvî-çurâ* dans l'*Airyana-vaêgô* (Anquetil-Duperron, *Zendavesta*, t. I, 2e part. p. 156; t. II, p. 70, 150-154, 217, 363, 398 et 403-404). Le rapprochement est d'autant plus naturel que les Sabiens ou Mendaïtes, héritiers, comme nous l'avons déjà dit, de tant de traditions religieuses babyloniennes, connaissent aussi l'arbre de vie et le désignent dans leurs livres sous le nom de *Setarvan*: Norberg, *Codex Nasaraeus*, t. III, p. 68.

La manière de représenter la plante sacrée, que nous comparons à celle des traditions édéniques, varie dans les bas-reliefs assyriens. C'est cependant toujours une plante de moyenne hauteur, au port pyramidal, avec une hampe qui se dresse garnie de nombreux rameaux, et à la base un bouquet de larges feuilles. Sur un certain nombre de monuments chaque rameau se termine par un cône semblable à celui du pin (Layard, *Monuments of Niniveh*, pl. 8, 9, 44, 45 et 47), lequel cône paraît être celui que présentent dans leur main droite, avec un geste sacramentel, les génies ailés, particulièrement ceux à tête d'aigle ou de percnoptère, les *Natgi* (voy. la note 46 du fragm. 1, vers la fin), attribut important qui est quelque-

fois donné aux grands dieux eux-mêmes comme au colossal *Nabu* à quatre ailes du Musée du Louvre (Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 28; Longpérier, *Notice du Musée assyrien*, 3e édition, n° 6). Dans un unique exemple, le végétal semble être déterminé botaniquement d'une manière assez nette; on y reconnaît l'*Asclepias acida* (voy. Roxburgh, *Flora Indica*, t. II, p. 31), la plante du *Soma* des Aryas de l'Inde et du *Haoma* des Iraniens (Botta, *Monument de Ninive*, t. II, p. 150). Mais le plus souvent la plante sacrée prend un aspect conventionnel et décoratif, qui ne répond exactement à aucun type de la nature. Or, c'est précisément cette figure toute de convention que les Perses ont empruntée à l'art assyro-babylonien, et qui représente le *Haoma* sur les gemmes, cylindres ou cônes, de travail persique gravées au temps des Achéménides: Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXI, nos 1 et 6; pl. XXXII, n° 3 ; pl. XXXIV, n° 8; pl. XXXIX, n° 3; pl. XLIX, n° 9; pl. LVII, n° 1. Elle était encore employée pour la même représentation du temps des Sassanides, et mon père a suivi l'histoire des vicissitudes curieuses qui la firent imiter comme un motif d'ornementation désormais indifférent par les Arabes d'abord, puis jusque dans quelques édifices occidentaux de la période romane: Ch. Lenormant, *Anciennes étoffes du Mans et de Chinon*, dans le tome III des *Mélanges d'archéologie* des RR. PP. Martin et Cahier.

L'emprunt que nous venons de signaler de la figure la plus habituelle de la plante sacrée des Babyloniens et des Assyriens, prise par les Perses pour représenter le *Haoma*, bien qu'elle ne ressemblât guère à l'aspect réel de l'*Asclepias acida*, prouve qu'ils avaient reconnu une certaine analogie dans la conception des deux emblèmes. En effet, les emprunts de ce genre ont été faits avec un grand dis-

cernement par les Perses, et s'ils prenaient l'art chaldéo-assyrien pour modèle et pour enseignement, ils n'ont adopté parmi les symboles religieux du bassin de l'Euphrate et du Tigre que ceux qui pouvaient s'appliquer à leurs propres doctrines, et même à un mazdéisme très-pur, comme celui de Darius, fils d'Hystape. Ainsi de toutes les représentations divines ils n'ont conservé que la figure emblématique d'*Ilu* ou *Aššur*, le plus élevé et le moins matériel des personnages du panthéon chaldéo-assyrien, celui qu'on pouvait rapprocher le mieux d'*Ahuramazdâ*; les génies célestes à quatre ailes et à figure purement humaine, les *Usturi* de Babylone et de l'Assyrie sont devenus, comme au tombeau de Cyrus, les *Amešaçpenta* du zoroastrisme; les images monstrueuses des êtres surnaturels et les génies du monde inférieur ont été données aux *Dêva*; le combat d'*Adar* contre ces monstres a fourni le type plastique du combat d'*Ahuramazdâ* contre *Angrô-Mainyus*, ou des *Yazata* célestes contre les *Dêva* infernaux. L'adoption de l'image de la plante sacrée chaldéo-assyrienne pour en faire celle du *Haoma* est de même un indice décisif qu'une assimilation avait pu être faite entre ces symboles, et nous y trouvons une nouvelle preuve en faveur du rapprochement que nous établissons entre la plante gardée par les génies sur les monuments assyriens ou babyloniens et l'arbre de vie des traditions paradisiaques. En effet, si les Indiens varient d'opinions sur la nature des arbres mystérieux du *Mêru*, si même le plus souvent ils en admettent quatre espèces différentes (voy. Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 162 et suiv.), et si le Boun-déhesch pehlevi, en donnant à l'arbre de l'*Airyana-vaêgô* le nom de *khembe* (Anquetil-Duperron, *Zendavesta*, t. II, p. 409), semble avoir eu en vue l'un des végétaux que les Indiens placent sur les contre-forts

du *Méru*, le *Nauclea orientalis*, qu'ils appellent en sanscrit *kadamba* (voy. Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 156), c'est le *haoma* qui presque constamment dans les livres mazdéens est la plante de vie paradisiaque, prenant naissance au milieu de la source *Ardvî-çurâ* (Anquetil-Duperron, *Zendavesta*, t. I, 2e part. p. 156; t. II, p. 70, 150-154, 217, 363, 398 et 403-404). Les Aryas de l'Inde attachaient une idée analogue à leur *soma*, car la liqueur enivrante qu'ils fabriquaient en pilant dans un mortier les rameaux de cette plante, et qu'ils offraient aux dieux dans leurs libations, était appelée par eux *amritam*, « ambroisie, liqueur qui rend immortel. » Le *haoma* et son jus sacré est aussi appelé « celui qui éloigne la mort » dans le IXe chapitre du *Yaçna*. C'est pour cela que chez les Indiens et les Iraniens, la personnification de la plante et de la liqueur sacrée, le dieu *Soma* ou *Haoma*, prototype du Dionysos grec, devient une divinité lunaire, en tant que gardien de l'ambroisie, emmagasinée par les dieux dans la lune: Voy. Langlois, *Mémoire sur la divinité védique appelée Soma*, dans les *Mém. de l'Acad. des Inscript.* nouv. sér. t. XIX, 2e part.; Windischmann, *Ueber den Somakultus der Arier*, dans le tome IV des Mémoires de l'Académie de Bavière. Et ici un dernier rapprochement se présente à l'esprit devant les bas-reliefs assyriens où c'est par les génies ailés à tête d'aigle ou de percnoptère, les *Natgi*, qu'est gardée la plante sacrée. Ces êtres symboliques offrent en effet une analogie singulière avec le *Garuda*, ou plutôt les *Garuda* des Aryas de l'Inde, car le baron d'Eckstein a fort bien établi la pluralité de ces derniers génies, moitié hommes et moitié aigles, qui apparaissent dès l'âge védique comme les symboles des plus hautes divinités (*Journal asiatique*, 1855, t. II, p. 380 et suiv.; 484-490). Or, dans les mythes indiens et

en particulier dans le beau récit de l'*Astika-parva* du Mahâbhârata, c'est *Garuda* qui reconquiert l'ambroisie, l'*amritam*, c'est-à-dire le jus sacré du *soma*, matière des libations, dérobé par les démons, qui le rend aux dieux célestes et en demeure le gardien.

Le rapprochement est d'autant plus légitime, que nous trouvons des indices de l'existence chez les Chaldéo-Assyriens d'une croyance analogue à celle des Aryas sur le dépôt dans la lune du breuvage mystérieux d'immortalité, *amritam*, identifié au jus du *soma* ou *haoma*. Le dieu *Śin* est en effet appelé (W. A. I. I, 27, 1, l. 4 et 5) *śaqu namriri*, « celui qui donne à boire les flots purs, » *namriri* étant à comparer au נמרה des noms de lieux de la Palestine בית־נמרה, « la demeure des eaux pures » (Num. XXXII, 3 et 6; Jud. XIII, 27), et מי־נמרה, « les eaux pures » (Is. XV, 6), qui ne vient pas de la racine מרר, « découler, » comme l'ont cru généralement jusqu'ici les lexicographes, mais de la racine נמר, à laquelle l'assyrien assure le sens primitif de « voir, » d'où *namri*, « brillant, » et par suite « pur. » Les portes par lesquelles les chambres intérieures de la Pyramide de Babylone recevaient la lumière sont appelées *namriri śamśi*, « sources pures du soleil » (W. A. I. I, 54, col. 2, l. 53). Le titre de *śaqu namriri* est donné sur l'obélisque de Nimroud à *Nisruk* comme roi des fluides (L. 87, l. 6). Il est vrai qu'il n'est pas très-significatif et qu'on pourrait l'entendre comme s'appliquant à l'influence humide de la lune. Mais le sens en est déterminé par la variante que nous lisons sur le prisme de *Tuklati-pal-aśar* Ier (W. A. I. I, 9, l. 6) : *śaqu gittu*, « celui qui donne à boire le produit du pressoir » (גת, de la racine יגן, « presser »). Il s'agit donc d'une liqueur divine, extraite artificiellement par la pression, et ceci concorde exactement avec les termes sacramentels dont

les Vêdas se servent en parlant du *soma* (voy. Langlois, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér. t. XIX, 2e part. p. 329) et les livres zoroastriens en parlant du *haoma* (voy. Burnouf, *Journal asiatique*, décembre 1844, p. 464-468 ; Spiegel, *Avesta*, t. II, p. LXXII et suiv.).

Dans la Chaldée proprement dite, au sud de Babylone, il ne paraît pas que l'image symbolique qui devint plus tard celle du *haoma* fût connue. C'est le palmier, l'arbre qui fournissait à la majeure partie de l'alimentation des habitants, et des fruits duquel ils tiraient une boisson fermentée et enivrante, une sorte de vin, l'arbre auquel ils attribuaient, dans une chanson, autant de bienfaits qu'ils comptaient de jours dans l'année (Strab. XVI, p. 742), c'est le palmier, disons-nous, qui était dans cette contrée regardé comme l'arbre de vie, l'arbre sacré. Aussi un cylindre qui doit tirer son origine de la Chaldée propre, remplace-t-il la plante des monuments assyriens par un palmier que gardent deux génies ailés à tête d'aigle, et au-dessus duquel plane l'emblème d'*Ilu* : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LXI, n° 6. Sur un autre cylindre nous voyons un *émga*, un prêtre chaldéen, en adoration devant un autel au-dessus duquel sont placés le disque rayonnant de *Samaś* et le croissant de *Sin* ; derrière l'autel se tient un sphinx ailé qui personnifie peut-être le dieu *Bin*, complétant ainsi la seconde triade divine; enfin derrière l'adorateur nous voyons le palmier, au pied duquel se tient un chien, symbole de la lumière divine que nous avons eu déjà l'occasion d'expliquer dans la note 46 du fragm. 1 : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LII, n° 4. C'est par ce rôle sacré du palmier dans les provinces qui avoisinaient le confluent de l'Euphrate et du Tibre, que nous croyons devoir expliquer la représentation d'un troisième cylindre, car nous ne pensons pas que l'on puisse admettre de simples sujets agri-

coles ou civils sur les monuments de cette catégorie, dont les représentations ont toujours un caractère religieux et symbolique si accusé. Celui-ci fait voir au milieu d'un jardin, sur les arbrisseaux duquel sont posés deux oiseaux, trois femmes qui rappellent la triade d'*Anat*, *Belit* et *Davkina*, correspondant à la triade des trois grands dieux. Deux de ces femmes sont placées en face l'une de l'autre, aux deux côtés d'un palmier dont elles cueillent les fruits ; la troisième porte dans ses mains deux régimes de dattes : Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVII, n° 7.

Le monument que nous venons de décrire laisse entrevoir, que chez les Chaldéens et les Babyloniens, il y avait sur l'arbre de vie et le fruit paradisiaque des mythes en action, qui ne sont point parvenus jusqu'à nous, mais auxquels on finira sans doute par trouver quelques allusions dans les textes cunéiformes, comme on en discerne la trace, sans pouvoir encore les expliquer complétement, dans les objets du ressort de l'antiquité figurée. Il devait même exister quelqu'un de ces mythes dont la forme se rapprochait beaucoup du récit biblique sur la tentation. C'est ce que nous sommes en droit de conclure d'un précieux cylindre, unique par sa représentation, qui faisait partie de la collection Steuart quand il a été publié par Lajard : *Culte de Mithra*, pl. XVI, n° 4. Nous y voyons en effet *Bel*, au front armé de cornes de taureau, et *Belit* sans attributs, assis face à face aux deux côtés d'un arbre aux rameaux étendus horizontalement, d'où pendent deux gros fruits, chacun devant l'une des divinités. Derrière *Belit* se dresse un serpent. Voy. les ingénieuses remarques par lesquelles M. Renan a conclu d'un passage de Sanchoniathon à l'existence, chez les Phéniciens, de représentations qui devaient être peu différentes, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 259.

Devant une telle représentation, en même temps que du récit biblique, il faut se souvenir du cycle de vieux mythes communs à toutes les branches de la race aryenne, à l'étude desquels M. Adalbert Kuhn a consacré un livre du plus grand intérêt : *Die Herabkunft des Feuers und der Gœttertranks*, Berlin, 1859 ; voy. les importants articles de M. F. Baudry sur ce livre, dans la *Revue germanique* de 1861. Ce sont ceux qui ont trait à l'invention du feu et au breuvage de vie ; on les trouve à leur état le plus ancien dans les Vêdas, et ils ont passé, plus ou moins modifiés par le cours du temps, chez les Grecs, les Romains et les Slaves, comme chez les Iraniens et les Indiens. La donnée fondamentale de ces mythes, qui ne se montrent complets que sous leurs plus vieilles formes, se représente l'univers comme un arbre immense, dont les racines embrassent la terre, et dont les branches forment la voûte du ciel. Le fruit de cet arbre est le feu, indispensable à l'existence de l'homme et symbole matériel de l'intelligence ; ses feuilles distillent le breuvage de vie. Les dieux se sont réservé la possession du feu, qui descend quelquefois sur la terre dans la foudre, mais que les hommes ne doivent pas produire eux-mêmes. Celui qui, comme le Prométhée des Grecs, découvre le procédé qui permet d'allumer artificiellement la flamme et le communique aux autres hommes, est un impie, qui a dérobé à l'arbre sacré le fruit défendu ; il est maudit, et le courroux des dieux le poursuit, lui et sa race.

L'analogie de forme entre ces mythes et le récit de la Bible est saisissante. C'est bien la même tradition, mais prise dans un tout autre sens, symbolisant une invention de l'ordre matériel au lieu de s'appliquer au fait fondamental de l'ordre moral, défigurée de plus par cette monstrueuse conception, trop fréquente dans le paganisme, qui

se représente la divinité comme une puissance redoutable et ennemie, jalouse du bonheur et du progrès des hommes. L'esprit d'erreur avait altéré chez les gentils ce mystérieux souvenir de l'événement qui décida du sort de l'humanité. Moïse le reprit sous la forme même qu'il avait évidemment conservée chez les Hébreux, de même qu'elle s'était maintenue chez les nations aryennes malgré l'altération du sens, mais il lui rendit sa véritable signification, et il en fit ressortir l'enseignement solennel : voy. notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, t. I, p. 18 et suiv.

---

17] Correction de Richter d'après la version arménienne. Les manuscrits du Syncelle ont πέριξ.

---

18] Ici nous avons un double exemple du transport des traditions des âges primitifs et des noms géographiques qui s'y rapportaient, premier transport de la tradition de la sortie de l'arche et du nom d'*Aryâratha* en Arménie, puis, dans l'Arménie même, second transport du souvenir de la montagne où s'arrêta l'arche de l'Ararat aux Monts Gordyéens. Au reste, sur ce transfert successif de la montagne diluvienne d'est en ouest, en passant par l'Hindou-Kousch, le Soleiman-Kôh, le pic de Damavend, l'Elbourz, jusqu'à l'Ararat d'Arménie, voy. Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 9-11.

Nous avons montré plus haut, par des preuves positives, dans la note du 8 fragm. 1, que les *Akkadi* ou Chaldéens proprement dits, c'est-à-dire l'élément touranien de la population du bas Euphrate, avaient séjourné dans l'Ar-

ménie avant de descendre sur la Chaldée, et que jusqu'à une époque très-tardive il en était resté des débris dans ce premier séjour. Nous avons dit également que si les Chaldéens de Babylone avaient assigné, dans leurs récits religieux, l'Arménie comme point de départ à l'humanité post-diluvienne, c'était un souvenir du lieu d'où ils étaient venus dans leurs demeures définitives, dès une époque extrêmement reculée. Il est donc possible que ce soient eux qui, antérieurement à toute migration de race aryenne dans cette région, aient appliqué déjà au mont *Masis* les traditions et le nom de l'*Aryâratha* ou Ararat primitif, nom qui, du reste, désigna plutôt d'abord en Arménie toute une chaîne qu'une montagne déterminée, car plusieurs pics arméniens se disputaient la gloire d'avoir reçu l'arche : voy. Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. I, p. 260-268.

Dans les textes cunéiformes, comme par exemple dans les inscriptions de *Śar-yukin*, *Akkadi* est le synonyme exact d'*Urarṭi*. Nous voyons également, par la paraphrase araméenne de la Bible, que le nom de *Kardu*, dont nous avons constaté le rapport originaire avec celui des Chaldéens, était resté pour les peuples d'Aram attaché au mont Masis ou Ararat. Ce sont des vestiges d'un temps où la tradition chaldéenne était pareille à celle qu'ont gardée les Arméniens, où c'était à l'Ararat que les Touraniens du bas Euphrate rattachaient leur origine et faisaient arrêter le vaisseau de Xisuthrus. Mais ensuite la montagne sacrée où étaient descendus les hommes sauvés du déluge fut rapprochée de la Mésopotamie, avec le nom de *Kardu*. Celui-ci s'appliqua aux monts Gordyéens ou Carduchiens des géographes classiques, lesquels touchent à la frontière septentrionale de l'Assyrie : Xenoph. *Anabas.* IV, 1 ; Strab. XI, p. 359. C'est là en effet que se maintenaient

les derniers restes des Chaldéens du nord, entièrement remplacés dans la région de l'Ararat, d'abord par les Alarodiens (sur ceux-ci voyez la seconde de nos *Lettres assyriologiques*), puis par les Arméniens de race aryenne. Aussi la tradition sur la terminaison du déluge finit-elle par se localiser pour les Babyloniens dans ces montagnes, et c'est ainsi que nous la trouvons dans nos extraits de Bérose. C'est encore du même côté, au mont Elvend, près d'Hamadan, l'antique Ecbatane, que les Persans, après leur conversion à l'islamisme, placèrent l'Ararat diluvien : Kazwîni dans Ritter, *Erdkunde, Asien*, t. VI, p. 92-95.

Pour les populations de la Syrie, la tradition se transporta encore bien davantage dans le sud-ouest, à Hiérapolis ou Bambyce. Lucien nous apprend en effet que la tradition de ce fameux sanctuaire prétendait que c'était là que s'était arrêté le coffre, λάρναξ, de Deucalion-Xisuthrus ; on y montrait le gouffre par où les eaux du déluge étaient rentrés sous la terre, et on y célébrait deux fois par an une cérémonie commémorative que Lucien décrit : *De dea Syr.* 12 et 13. Les Phrygiens, à leur tour, prétendaient que l'arche s'était arrêtée sur la montagne qui dominait Apamée : *Orac. Sibyl.* I, v. 261 et suiv. ; Cedren. *Histor. compend.* II, p. 10, édition de Paris ; voy. ce que nous en avons dit plus haut, dans la note 2 de ce fragment.

---

19] Josèphe (*Ant. Jud.* I, 3, 6) cite cette même phrase de Bérose, et y joint un court extrait du livre XCVI de Nicolas de Damas où nous trouvons une tradition pareille sur la conservation de débris de l'arche ; mais elle paraît se rapporter à une localité plus septentrionale de l'Arménie et à l'Ararat même. « Il y a au-dessus de Milyas, en Arménie,

» une grande montagne, appelée Baris ; c'est là, raconte-t-
» on, que beaucoup de gens parvinrent à se réfugier au
» moment du déluge, sauvant ainsi leur vie ; on dit qu'un
» certain personnage, transporté dans un coffre, aborda
» au sommet et que les restes du bois de son coffre y furent
» longtemps conservés. C'est peut-être celui dont a écrit
» Moïse, le législateur des Juifs. »

Saint Jean Chrysostome parle aussi des débris de l'arche subsistant au sommet de l'Ararat : *De perfection. carit.* t. VI, p. 350, ed. Gaume.

---

20] L'extrait d'Abydène, dans le fr. 15, dit que c'était avec le bois même des débris de l'arche, qu'on faisait les amulettes que rapportaient les pèlerins des monts Gordyéens ; ici nous savons que c'était avec l'asphalte râclé sur les mêmes débris. C'est encore un trait de parenté de plus entre la narration chaldéenne et celle de la Bible, car dans la Genèse l'arche est enduite de bitume à l'extérieur et à l'intérieur.

Il est assez curieux de rapprocher le témoignage de Bérose sur les amulettes puissantes qui passaient pour fabriquées avec l'asphalte du vaisseau de Xisuthrus, de ce fait qu'on rencontre quelquefois des amulettes de basse époque, faites d'un morceau de bitume sur lequel sont gravées des inscriptions magiques et cabalistiques en lettres grecques. J'ai décrit un de ces monuments dans le *Catalogue de la collection de M. le baron Behr*, antiquités, n° 80.

---

# XVI

Syncell. p. 38, D.

Καὶ περὶ τοῦ κατακλυσμοῦ παρόμοια μὲν, οὐκ ἀπαράλλακτα λέγει (ὁ Ἀβυδηνὸς) οὕτως[1].

Μετὰ Εὐεδώρεσχον ἄλλοι τινὲς ἦρξαν καὶ Σίσιθρος[2], ᾧ δὴ Κρόνος προσημαίνει μὲν ἔσεσθαι πλῆθος ὄμβρων Δαισίου ιε'· κελεύει δὲ πᾶν ὅ τι γραμμάτων ἐχόμενον ἐν Ἡλιουπόλει τῇ ἐν Σιππάροισιν ἀποκρύψαι. Σίσιθρος δὲ ταῦτα ἐπιτελέα ποιήσας, εὐθέως ἐπ' Ἀρμενίης ἀνέπλωε· καὶ παραυτίκα μὲν κατελάμβανε τὰ ἐκ τοῦ θεοῦ· τρίτῃ δὲ ἡμερέῃ ἐπεὶ ὕων ἐκόπασε, μετίει τῶν ὀρνίθων, πείρην ποιεύμενος εἴ κου γῆν ἴδοιεν τοῦ ὕδατος ἐκδῦσαν. Αἱ δὲ ἐκδεχομένου σφέας πελάγεος ἀμφιχανέος, ἀπορέουσαι ὅκη καθορμίσονται, παρὰ τὸν Σίσιθρον ὀπίσω κομίζονται· καὶ ἐπ' αὐτῇσιν ἕτεραι. Ὡς δὲ τῇσι τρέτῃσιν εὐτύχεεν (ἀπίκατο γὰρ δὴ πηλοῦ κατάπλεοι τοὺς ταρσούς), θεοί μεν ἐξ ἀνθρώπων ἀφανίζουσι, τὸ δὲ πλοῖον ἐν Ἀρμενίῃ περίαπτα ξύλων ἀλεξιφάρμακα τοῖσιν ἐπιχωρίοις παρείχετο.

Euseb. *Armen. Chron.* p. 22, ed. Mai.

*Abydeni de diluvio.*

*Deinde alii quidam dominati sunt, tandemque Xisuthrus, cui praedixit Saturnus futuram esse imbrium copiam die quinto*[1] *mensis Daesii; mandavitque ut libros omnes in Solis urbe Siparis conderet. Ea ubi Sisithrus praestitit, pansisque velis in Armeniam cursum direxit, statim deo favente navim illuc appulit. Mox tertio die quum imbrium vis quiesceret, misit aves aliquot explorandi causa num tellus undis emergeret. Illae immensum tranantes continuumque et fluctuans pelagus, nulla inventa sede, qua pes subsisteret, ad Sisithrum flexo cursu reversae sunt. Tres deinde dies moratus, denuo easdem mittebat : quae pedes limo oblitos reversae retulerunt. Continuoque illum dii ex hominum conspectu eripiebant : navis autem in Ar-*

*menia sistebat, lignoque suo salutarem medelam regionis ejus incolis exhibet.*

Abydène raconte le déluge exactement de la même manière, en ces termes:

Après Evedoreschus il y eut plusieurs rois, et enfin Sisithrus à qui Cronos annonça que le 15 du mois de Dæsius il y aurait une grande abondance de pluie. Le dieu lui ordonna donc de cacher tout ce qui composait les écritures dans la ville du Soleil à Sippara. Sisithrus ayant accompli ces prescriptions, navigua bientôt vers l'Arménie, car aussitôt la prédiction du dieu se réalisa. Le troisième jour après que la pluie eut cessé, il lâcha plusieurs oiseaux pour voir s'ils découvriraient quelque terre déjà sortie des eaux. Mais ces oiseaux, n'ayant trouvé partout qu'une mer prête à les engloutir, et ne pouvant se poser nulle part, revinrent auprès de Sisithrus; il en renvoya d'autres. Ayant enfin réussi à la troisième fois dans son dessein, car les oiseaux étaient revenus avec les pieds couverts de limon, les dieux l'enlevèrent à la vue des hommes. Et du bois de son navire, qui s'était arrêté en Arménie, les habitants du pays font des amulettes qu'ils suspendent à leur col contre les maléfices.

---

1] Ce fragment a été également cité par Eusèbe : *Praepar. Evang.* p. 414, D ; et par Saint Cyrille : *Contr. Jul.* I, 1.

---

2] Une très-ingénieuse conjecture de Buttmann (*Ueber*

*den Mythus von den Sündfluth*, p. 22), adoptée par Richter (*Berosi quae supersunt* p. 28), retrouve une forme tout à fait analogue du nom de Xisuthrus, Σισύθης, dans le passage où Lucien raconte la tradition diluvienne de Bambyce : *De dea Syr*, 12. Δευκαλίωνα τὸν Σκυθέα, que l'on trouve aujourd'hui dans le texte, serait une faute de copiste pour Δευκαλίωνα τὸν Σισυθέα ; et en effet CICYΘEA a pu facilement se corrompre en CKYΘEA.

---

3] La faute de la version arménienne se corrige par la seule comparaison avec le texte grec. Les copistes y ont purement et simplement omis le chiffre 10.

---

# XVII

Syncell. p. 44, D ; Euseb. *Praepar. Evang.* IX, 14, p. 416, B.

Ἀβυδηνοῦ.

Ἐντὶ δ' οἵ λέγουσι τοὺς πρώτους ἀνασχόντας ῥώμῃ τε καὶ μεγέθει χαυνωθέντας καὶ δὴ θεῶν καταφρονήσαντας ἀμείνονας εἶναι[2], τύρσιν ἠλίβατον ἀείρειν, ᾗ νῦν Βαβυλών ἐστιν· ἤδη τε ἆσσον εἶναι τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τοὺς ἀνέμους θεοῖσι βωθέοντας ἀνατρέψαι περὶ αὐτοῖσι τὸ μηχάνημα· τοῦ δὴ τὰ ἐρείπια λέγεσθαι Βαβυλῶνα[4]. Τέως δὲ ὄντας ὁμογλώσσους ἐκ θεῶν πολύθροον[5] φωνὴν ἐνέγκασθαι[6]· μετὰ δὲ Κρόνῳ καὶ Τιτῆνι συστῆναι πόλεμον[7].

Euseb. *Armen. Chron.* p. 24, ed. Mai.

*Abydeni de turris aedificio*[1].

*Ea tempestate prisci homines adeo viribus et proceritate sua tumuisse feruntur, ut etiam deos aspernarentur floccique facerent, celsissimumque eum obeliscum*[3] *niterentur exstruere qui nunc Babylon appellatur. Quumque jam illum proxime ad deos coelo aequassent, dii ventorum adjutorio usi machinosum opus imbecillium impellebant, humique prosternebant : eaque rudera Babelis nomen contraxerunt. Quippe eatenus unius sermonis usura freti homines erant ; tunc autem a diis confusio varia et dissona linguarum in eos, qui una lingua utebantur, immissa est. Deinde et Saturnus cum Titano proelio certabat.*

Extrait d'Abydène :

On raconte que les premiers hommes, enorgueillis outre mesure par leur force et leur haute taille, en vinrent à mépriser les dieux et à se croire supérieurs à eux ; c'est dans

cette pensée qu'ils élevèrent une tour d'une prodigieuse hauteur, qui est maintenant Babylone. Déjà elle approchait du ciel, quand les vents vinrent au secours des dieux et bouleversèrent tout l'échafaudage en le renversant sur les constructeurs. Les ruines en sont appelées Babylone, et les hommes qui avaient jusqu'alors une seule langue, commencèrent depuis lors à parler, par l'ordre des dieux, des idiomes différents. Ensuite une guerre s'engagea entre Cronos et Titan.

---

1] Eusèbe fait encore allusion à ce passage d'Abydène, dans la p. 62 de l'édition de Mai.

---

2] « C'était, dit M. Maury (article DIABLE dans l'*Encyclopédie nouvelle*), une ancienne tradition, que des hommes forts et puissants, dépeints par l'imagination populaire comme des géants, avaient attiré sur eux, par leur impiété, leur orgueil et leur arrogance, le courroux céleste. Les prétendus géants n'étaient probablement que les premiers humains qui abusèrent de la supériorité de leurs lumières et de leur force pour opprimer leurs semblables. Les connaissances dont ils étaient dépositaires parurent à des peuplades ignorantes et crédules une révélation qu'ils tenaient des dieux, des secrets qu'ils avaient ravis au ciel. Soit que ces géants se donnassent pour issus des divinités, soit que la superstition des peuples enfants les crût réellement fils de celles-ci, ils passèrent pour être nés du commerce des immortels avec les femmes de la terre. Les prêtres, dépositaires exclusifs et jaloux des connaissances,

enseignèrent par la suite que ces géants impies avaient reçu la juste punition de leur orgueil, et qu'ils avaient été foudroyés par les dieux dont ils voulaient égaler la puissance. Sans doute que quelques grandes catastrophes qui mirent fin à la domination de ces tyrans, peut-être la révolution qui livra aux mains des prêtres le pouvoir qui appartenait auparavant aux chefs militaires, furent présentées comme des actes de la colère divine ; quoi qu'il en soit, cette légende se répandit de bonne heure en Chaldée, et de là en Grèce. »

Nous en avons ici la forme chaldéenne, qui était rattachée à la construction du gigantesque monument de la Tour des Langues. Lorsque la famille d'Abraham émigra de la Chaldée, elle emporta cette tradition, comme beaucoup d'autres dont on rencontre l'expression dans la Genèse. Moïse la trouva généralement répandue parmi les Hébreux, aussi s'en empara-t-il comme d'une forme allégorique éminemment propre à peindre d'une manière saisissante la violence et l'iniquité des hommes d'avant le déluge, et l'état de révolte contre les lois divines qui attira sur eux ce terrible châtiment. C'est ainsi que la tradition des géants trouva place dans la Genèse, dans un passage d'une couleur toute symbolique, qui a fort embarrassé la plupart des interprètes. « Quand les hommes eurent commencé à » se multiplier sur la terre et eurent engendré des filles, — » les enfants de Dieu (*Benê Elohim*), voyant que les filles » des hommes étaient belles, prirent pour épouses celles » qu'ils choisirent au milieu des autres. — Et Dieu dit : » Mon esprit ne demeurera pas toujours avec l'homme, » car il n'est que chair : et ses jours ne seront plus que » de 120 ans. — Et en ce temps il y eut sur la terre les » Géants (*Nephilim*). En effet, quand les enfants de Dieu » se furent unis aux filles des hommes, elles leur donnè-

» rent pour enfants les Héros (*Giborim*), qui sont fameux
» dans l'antiquité. — Dieu voyant que la méchanceté des
» hommes était grande sur la terre, et que toutes les
» pensées de leur cœur étaient tournées vers le mal en
» tout temps, — se repentit d'avoir fait l'homme sur la
» terre ; et il fut touché de douleur au fond de son cœur.
» — Il dit : J'exterminerai de dessus la terre l'homme
» que j'ai créé. » Genes. VI, 1-7.

Une précieuse indication des syllabaires d'*Aššur-banipal* (W. A. I. II, 1, l. 191) doit être notée ici, car elle nous fait retrouver dans les traditions du bassin de l'Euphrate et du Tigre une des expressions mêmes du récit de la Genèse. Un idéogramme assez compliqué, qui paraît avoir eu le sens de « géant » et qui se compose du signe « grand », placé dans une enceinte sacrée pareille à celle qui enveloppe le signe « poisson » dans le nom symbolique et religieux de Ninive, est interprété en assyrien par le mot *gabru*, « héros, » le *gibor* de la Bible, et en accadien par l'expression composée *uru-gal*, dont le sens étymologique est « le grand de la ville » ou « du pays. » Une inscription babylonienne du XII^e siècle avant notre ère (W. A. I. I, 66, 2) se sert du terme *gabri aban*, « les héros de pierre » comme d'une locution consacrée et sans doute en rapport avec quelque légende populaire pour exprimer un idéal de vaillance. Et il est à remarquer que c'est encore ce mot גבר que la Genèse (X, 9) emploie comme épithète qualificative de Nemrod. L'étude des tablettes astrologiques publiées par sir Henry Rawlinson dans le dernier volume des *Cuneiform inscriptions of Western Asia* conduit à rattacher à la science babylonienne tous les noms de catastérismes et tous les autres termes astronomiques employés dans le livre de Job. Dès lors il est bon de se souvenir de ce qui y est dit de la constellation du « géant, »

כסיל, enchaîné dans le ciel (Job, xxxviii, 31). Nous avons là un nouvel indice de la tradition des géants chez les Chaldéens et les Babyloniens. Le *kesil* (voy. encore Job, IX, 9 ; Anos, V, 8) est la constellation d'Orion, à laquelle tous les peuples sémitiques donnent le nom de « géant, » (voy. le *Thesaurus* de Gesenius au mot כסיל) et qui pour les Grecs représentait aussi un géant tombé sous les flèches d'Artémis : Homer. *Odyss.* E, v. 121-124 ; Schol. *ad. h. l.* ; Eustath. *ad Odyss.* p. 1527 ; Apollodor. I, 4, 3 et 4 ; Horat. *Carm.* III, 4, v. 71 et suiv. ; Hygin. *Poet. astron.* II, 34 ; Serv. *ad* Virgil. *Æneid.* I, v. 535 ; Nicandr. *Theriac.* v. 13 et suiv. ; Schol. *a. h. l.* ; Arat. *Phaenomen.* v. 635 et suiv. ; Schol. *a. h. l.* ; Eratosthen. *Catasterism.*, 7 et 32 ; Palæphat. *De Incred.* 5 ; Ovid. *Fast.* V, v. 435 et suiv.

La croyance populaire aux géants primitifs se conserva longtemps chez les Hébreux, dans une analogie complète avec ce qu'elle était chez les populations chananéennes environnantes. On en trouve de nombreuses traces dans la Bible, où les géants finissent par être présentés comme une sorte de personnification des esprits mauvais. Ils y sont appelés *Réphaïm*, nom dont se servaient aussi les Phéniciens, et qui avait été également appliqué aux débris de la population de la Palestine antérieure aux Chananéens, que tous les récits représentent comme d'une taille gigantesque : voy. Munk, *Palestine*, p. 75 et suiv.

Les *Réphaïm* gisent sous les eaux : Job, xxv, 5. « Les » voies de la femme débauchée, disent les Proverbes » (ii, 10 ; ix, 18), conduisent dans l'enfer, qui est la demeure » des *Réphaïm*, qui corrompirent leurs voies avant le » déluge, et qui remplirent la terre de la frayeur de leurs » noms. » Ce passage nous rend compte de l'enchaînement d'idées par lequel les anciens géants, les *Réphaïm*, se

transformèrent chez les Phéniciens en dieux Mânes. C'est ainsi que nous les voyons mentionnés à la ligne 18 de la fameuse inscription funéraire d'Eschmounazar, roi de Sidon. La Bible est remplie d'exemples dans lesquels le nom des *Réphaïm* s'emploie d'une manière assez voisine. Seulement, et ceci marque bien l'abîme qui sépare les doctrines des Hébreux et des Phéniciens, malgré certaines analogies dans l'emploi de termes communs aux deux peuples, aucune idée de réprobation ne s'attache dans la Phénicie aux *Réphaïm;* ils sont même l'objet d'un culte, comme les Mânes dans le monde classique, et un des mois de l'année phénicienne leur est consacré, le mois de *méréphaïm*, comme *februarius* était consacré aux Mânes chez les Romains : voy. De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 20. Chez les Israélites, au contraire, les *Réphaïm* sont des âmes maudites devenues de vrais démons. Celui qui s'éloigne de la vraie doctrine ira habiter avec les *Réphaïm* : Proverb., XXI, 16.

Eschmounazar considère, au contraire, comme un châtiment de ne pas être associé aux *Réphaïm*; les Champs-Elysées des Phéniciens sont donc devenus l'enfer des Hébreux, comme les noms des dieux du même peuple ont été pris par les fils d'Israël pour en faire des noms de démons. « Les *Réphaïm* eux-mêmes sortiront de leurs » tombeaux pour te louer, » dit le Psalmiste au Seigneur : Psalm. LXXVII, 1 et 2. Isaïe dit à son tour : « Les morts » ne ressusciteront pas : les *Réphaïm* ne vivront pas; car » tu les as réduits en poudre, et tu as effacé jusqu'à la » mémoire de leur nom » : XXVI, 14; et plus loin le même prophète ajoute, en parlant des Israélites, que Dieu les ressuscitera en faisant tomber sur eux une rosée de lumière, qu'au contraire il fera tomber sur leurs ennemis la terre qui recouvre les *Réphaïm* : XXVI, 19.

La tradition des géants est une de celles qui sont communes aux Aryas comme aux Sémites et aux Kouschites. Nous la retrouvons en Grèce dans les mythes successifs, et qui sont la répétition l'un de l'autre, des Titans et des Géants, et de leurs luttes contre les dieux Olympiens. Mais en Grèce, de même que dans l'Inde, cette tradition a perdu presque entièrement le caractère humain et historique qui y reste si fortement empreint dans la Bible et dans les récits religieux de la Chaldée. La révolte des Titans et celle des Géants, comme la lutte des *Asura* contre les dieux, sont devenues des mythes purement naturalistes, où les adversaires des immortels personnifient les forces telluriques : voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 214. Pour trouver une forme où la tradition s'éloigne un peu moins des données admises à Babylone, il faut prendre la légende des Aloades, qui reproduit une troisième fois le même récit, mais avec un caractère plus humain : Homer. *Iliad.* E, v. 385; *Odyss.* Λ, v. 305 et suiv.; Pindar. *Pyth.* IV, v. 156; Apollodor. I, 7, 4; Pausan. IX, 22, 5; 29, 1; Diod. Sic. V, 50 et 51; Hygin. *Fab.* XXVIII; Philostrat. *Heroic.* I, 3; *Vit. Sophist.* II, 1 et 2; Virgil. *Æneid.* VI, v. 582.

---

3] Le traducteur arménien n'a pas compris le mot τύρσις et il en a fait un obélisque. Dans la *Préparation Evangélique* d'Eusèbe, à partir d'une certaine époque, une glose marginale expliquait τύρσιν par πύργον; elle s'est ensuite introduite dans le texte, et de là la leçon fautive πύργον τύρσιν, que donnent les manuscrits de ce livre.

---

4] Eusèbe, dans sa ***Préparation Evangélique***, remplace cette phrase d'Abydène par une rédaction différente, de son propre crû, destinée à mettre en relief l'analogie de la tradition chaldéenne et du récit biblique : Ὁ δὲ τόπος ἐν ᾧ τὸν πύργον ᾠκοδόμησαν, νῦν Βαϐυλὼν καλεῖται διὰ τὴν σύγχυσιν τοῦ περὶ τὴν διάλεκτον πρῶτον ἐναργοῦς. Ἑϐραῖοι γὰρ τὴν σύγχυσιν Βαϐὲλ καλοῦσι.

---

5] Euseb. text. vulg. πολύθρα; Scalig. πολυθρόα; Syncell. ed. Goar πολύθρωον; Cyrill. Alex. *Contr. Julian.* I, 1 : πολύθροον.

---

6] « Toute la terre n'avait qu'une seule langue, et les » mêmes paroles. — Partis de l'Orient, ils (les hommes) » trouvèrent une plaine dans le pays de Schinnaar, et ils » y habitèrent. — Ils se dirent entre eux : « Venez, » faisons des briques et cuisons-les au feu. » Et ils » prirent des briques comme pierres, et l'argile leur servit » de mortier. — Ils dirent : « Venez, bâtissons-nous une » ville et une tour dont le sommet monte jusqu'au ciel ; » rendons notre nom célèbre, car peut-être serons-nous » dispersés sur toute la terre. » — Jéhovah descendit » pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils » d'Adam, — et Jéhovah dit : « Voici, c'est un seul » peuple et un même langage à tous ; c'est là leur pre- » mière entreprise, et ils n'abandonneront pas leurs » pensées jusqu'à ce qu'ils les aient réalisées. — Eh » bien ! descendons, et confondons-y leur langage, de » façon que l'un ne comprenne plus la parole de l'autre. » » — Et Jéhovah les dispersa de cet endroit sur la surface

» de toute la terre; alors ils cessèrent de bâtir la ville. —
» C'est pourquoi on la nomma Babel, car Jéhovah y confondit le langage de toute la terre, et de là Jéhovah les dispersa sur toute la surface de la terre. » Genes. XI, 1-9.

Voici encore un des points où le récit de la Bible est de la manière la plus frappante identique, jusque dans les détails de forme, avec la tradition babylonienne. Celle-ci est présentée de la manière la plus simple dans l'extrait d'Abydène, sans cette intervention du personnage de la Sibylle, que nous offre l'extrait d'Alexandre Polyhistor, fragm. 18.

Il est vrai que quelques savants ne croient pas « cette légende fort ancienne » (Tuch, *Kommentar über die Genesis*, p. 266; Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re édition, p. 31); ils seraient presque disposés à en regarder la mention dans l'ouvrage de Bérose comme un résultat de l'influence des livres hébreux. Mais nous ne saurions admettre cette manière de voir. Si les Juifs ont joué un grand rôle intellectuel à Babylone, ce n'a été que dans les premiers siècles après l'ère chrétienne, quand le sacerdoce chaldéen, tombé dans une complète décadence, ayant oublié ses traditions scientifiques, et ne sachant plus lire les textes où ses traditions étaient contenues, se désorganisa et ne fut plus qu'une corporation d'astrologues et de charlatans. Mais il ne pouvait pas en être de même à l'époque d'Alexandre le Grand et de Séleucus, quand Bérose écrivait son livre. Les grandes écoles des Chaldéens étaient encore florissantes, leur sacerdoce puissamment constitué, en possession de toutes les traditions, qu'il lisait, comme le fit Bérose, dans les anciens documents cunéiformes. Comment admettre qu'il eût emprunté aux Juifs, dont l'influence n'avait pu avoir encore ni une bien longue durée ni une intensité bien profonde, une

tradition aussi importante que celle de la dispersion des langues? Nous constatons, à chaque pas que nous faisons dans ces études, la vérité de ce qu'a dit Bérose, qu'il avait recouru aux sources antiques et indigènes et qu'il avait composé son ouvrage uniquement d'après ces sources. Ce qu'il raconte de la Tour des langues ne doit pas faire une exception, et s'il a admis ce récit, c'est qu'il l'avait réellement lu dans les textes cunéiformes, ou entendu dans les enseignements des écoles sacerdotales.

D'ailleurs, nous avons la preuve décisive du caractère entièrement national et de l'antiquité de cette tradition chez les Babyloniens, dans l'allusion formelle qu'y font le plus important et le plus ancien des noms mystiques de Babylone, et l'expression idéographique du nom de Borsippa. Le nom de Babylone dont nous voulons parler est celui qui signifie « la ville de la racine des langues, » composé des trois caractères qui seraient comme phonétiques *din-tir-ki* (voy. notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, notes, p. 11). Quant au nom idéographique de Borsippa, il ne faut pas le traduire « la ville de la dispersion des tribus, » comme l'a fait M. Oppert en 1859 (*Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 89; voy. *Etudes assyriennes*, p. 96-98), et comme on l'a souvent répété depuis sans vérification; les deux caractères qui le composent, suivis du déterminatif de « ville, » n'ont pas en effet le sens de « disperser » et de « tribus; » le premier était le résultat d'une erreur, aujourd'hui reconnue, le second ne repose sur aucune justification. Mais de ces deux caractères l'un est expliqué dans les syllabaires par *badamu*, « balbutier » (W. A. I. II, 36, 1, col. 2, l. 2), l'autre par *šappu*, « parole, voix » (W. A. I. II, 2, l. 350); le nom de cité composé de leur réunion est donc « la ville du balbutiement des paroles. » On ne saurait trouver une

expression plus nette de la tradition de la « confusion des langues. »

Il n'est pas jusqu'à l'étymologie factice de בבל tirée de la racine בלל, « confondre, » à laquelle nous ne croyions devoir reconnaître une origine réellement babylonienne. Elle est exprimée dans la Genèse, et en même temps elle n'est pas moins formellement indiquée dans l'extrait de Bérose par Alexandre Polyhistor, fragm. 18, comme elle est assez clairement impliquée par la façon dont l'extrait d'Abydène attribue le nom de Babylone aux ruines mêmes de la Tour. Sans doute cette étymologie est contraire à la véritable origine du nom, lequel est *Bab-Ilu*, « la porte du dieu *Ilu*, » équivalent du nom accadien *Kâ-Dingira*; mais de tels jeux de mots étymologiques étaient tout à fait dans le goût babylonien, et nous avons eu l'occasion d'en signaler un que révèlent les différentes formes orthographiques du nom du pays d'Elam : *Essai sur un document mathématique chaldéen*, notes, p. 11. Le jeu de mots était d'ailleurs appelé tout naturellement par la lecture prononcée *Babilu*, s'appliquant au groupe idéographique composé des trois signes « racine — langue — ville. » On pourrait même en retrouver la trace dans la variante d'orthographe phonétique où le nom de Babylone est écrit non plus comme un composé de deux mots, *Bab-Ilu* ou *Babi-Ilu*, mais comme un seul mot, *Babilu*, tracé avec les caractères *ba-bi-lu* : voy. les différentes variantes de l'orthographe de ce nom dans Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 70.

En revanche, la mention développée de la légende de la confusion des langues que M. Oppert (*Études assyriennes*, p. 91-132) avait cru trouver dans l'inscription commémorative de la restauration de la tour à étages ou pyramide de Borsippa (le Birs-Nimroud des Arabes actuels) par *Nabu-kudurri-uṣur* (W. A. I. I, 51, 1), mention dont

nous avions admis l'exactitude (*Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. I, p. 37), doit être désormais rayée des ouvrages scientifiques. C'est seulement en y cherchant des combinaisons d'idéogrammes insolites que notre savant assyriologue, qui était loin d'avoir acquis alors la sûreté d'interprétation à laquelle il est parvenu aujourd'hui, et qui tâtonnait encore dans les débuts d'une science en grande partie créée par lui, est arrivé à traduire de la manière suivante le passage qui termine la première colonne et commence la seconde : « Le temple des sept » lumières de la terre, et auquel se rattache le plus an- » cien souvenir de Bossippa, fut bâti par un roi antique » (on compte de là 42 vies humaines), mais il n'en éleva » pas le faîte. Les hommes l'avaient abandonné depuis les » jours du déluge, en désordre proférant leurs paroles. Le » tremblement de terre et le tonnerre avaient ébranlé la » brique crue, avaient fendu la brique cuite des revête- » ments ; la brique crue des massifs s'était éboulée en for- » mant des collines. » En réalité le passage ne dit rien de pareil. Il est écrit en entier phonétiquement, et le sens en est aussi clair que simple. Nous le reproduisons ici avec une traduction interlinéaire.

*Bit χamami VII irṣit zikurat Barzipa śa*<br>
Templum luminum septem terrae, memoriale Borsipporum, quod

*śarru maχri ipuś va XLII maχar*<br>
rex primus fecit et (in) quadraginta-duobus mensuris agrorum

*yuzakkiru va la yulla reśaśa ultu yum rikut*<br>
perfecit, et non elevavit caput ejus, inde a diebus diluvii

*innamu va la śutiśuru muṣe meśa zunnuv au*<br>
dereliquerant, et absque cura canalium aquarum ejus pluviae et

*radu yunassu libittuśa agurri taχlubtiśa*<br>
tempestas disperserant argillam ejus, lateres coctiles tegumentorum ejus

*uptaṭṭi libitti kummiśa iśśapik tilaniś.*<br>
diffiderant, argilla molis interioris ejus effusa erat in colles.

« Le temple des Sept lumières de la terre, le monument » des souvenirs de Borsippa, a été construit par le roi le » plus antique ; il lui avait donné 42 mesures agraires » (de superficie), mais il n'en avait pas élevé le faîte. » Depuis les jours du déluge on l'avait abandonné sans » entretenir ses déversoirs d'eaux (pluviales) ; aussi les » pluies et la tempête avaient dispersé la construction » en briques crues, les revêtements en briques cuites » s'étaient fendus, la brique crue des massifs s'était » éboulée en formant des collines. »

L'expression מוצא מים se retrouve dans Isaïe (XLI, 18), aussi ni sir Henry Rawlinson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XVIII, p. 31), ni M. Fox Talbot (*Ibid.* p. 38) ne l'ont-ils méconnue et ne se sont-ils trompés sur la signification du membre de phrase dans lequel elle est insérée. Mais nous croyons que ces deux érudits se sont trompés quand ils ont voulu assimiler *yum rikut* à l'expression très-habituelle dans les textes *yumi ruquti*, « des jours reculés ; » la rigueur philologique ne permet pas d'admettre la substitution du כ au ק (1) ; aussi dans cet endroit continuons-nous à traduire de même que M. Oppert.

La tradition de la Tour des langues porte en elle-même la marque incontestable de son extrême antiquité. S'il est

(1) Elle est pourtant admise presque à chaque instant par les assyriologues de l'école anglaise ; mais nous croyons que c'est une conséquence fausse tirée d'un fait mal interprété. Il est certain que le signe [cuneiform sign], lequel représente avant tout la syllabe *ki*, s'emploie dans un grand nombre d'exemples tout à fait certains pour exprimer *qi*. Mais on ne trouve jamais *ka* ou *ku* pour *qa* ou *qu*. Le כ et le ק ne se confondaient donc pas dans la langue assyrienne comme le ק et le ג dans la prononciation locale de Babylone. Seulement le signe que nous avons cité avait la double valeur de *ki* et de *qi*, laquelle doit être désormais notée dans les syllabaires. C'est pour cela que le caractère représentant exclusivement *qi* est d'un emploi si rare dans les textes.

tout naturel de voir présenter dans la Bible comme une révolte impie, qui excite le courroux du ciel, la construction de ce premier et colossal monument de l'idolâtrie sabéiste qui devait prévaloir à Babylone, la chose est étrange dans les traditions du sacerdoce chaldéen, où Bérose avait trouvé ce récit; elle ne peut s'expliquer que comme un écho de la conscience des âges primitifs résistant encore à l'établissement des nouvelles doctrines religieuses, écho que le triomphe définitif de ces doctrines ne parvint pas à étouffer.

Pour les Chaldéens, du reste, cette tradition ne s'appliqua pas toujours au même lieu. Il résulte d'une précieuse glose introduite dans le texte du prophète Isaïe (X, 9) par la traduction grecque des Septante, qu'une version du récit plaçait la Tour des langues dans la ville biblique de *Kalneh* (*hikal-Anu?*), que le Talmud de Babylone (*Yoma* 10 a) identifie à *Nipur* (ce n'est pas en effet *Akkad* qui est identifiée à *Nipur*, comme nous l'avons dit par erreur à la p. 43, mais bien *Kalneh*). Le traducteur grec semble avoir eu, du reste, pour cet endroit un texte différent du nôtre, car, tandis que l'hébreu, tel que nous le possédons, dit : « Est-ce que mes princes (vassaux) ne sont pas des rois ? » Est-ce que Kalno n'est pas comme Karkemisch, Hamath » comme Arpad, et Samarie comme Damas? » la version des Septante porte : Οὐκ ἔλαβον τὴν χώραν τὴν ἐπάνω Βαβυλῶνος καὶ Χαλάνης, οὗ ὁ πύργος ᾠκοδομήθη, καὶ ἔλαβον Ἀραβίαν καὶ Δαμασκὸν καὶ Σαμάρειαν. Il est bien vraisemblable que l'interprète alexandrin, dans le membre de phrase הלא ככרכמיש כלנו, aura pris la première partie du nom géographique כרכמיש pour l'araméen כרכא, « forteresse, » ce qui est étymologiquement vrai; mais il ne l'aurait pas fait et n'aurait pas eu l'idée d'assimiler cette forteresse à la fameuse Tour, s'il n'avait pas eu connaissance de quelque tradition

qui la plaçait à Kalneh, l'un des plus vieux centres religieux de la Babylonie.

Mais l'opinion la plus généralement admise chez les Chaldéens paraît avoir été d'accord avec les données de la Bible pour placer la Tour des langues dans le voisinage immédiat de Babylone. Elle la reconnaissait dans la grande tour à étages de Borsippa, si imposante par sa masse énorme et qui, nous venons de le voir attesté par *Nabu-kudurri-usur*, était précisément demeurée inachevée depuis un temps immémorial. Le Talmud de Babylone (*Berešit rabba*, 42 *a*) dit que c'est à Borsippa que les langues ont été confondues, et change le nom de ce lieu en בולסיף, de בלל et סף; c'est aussi pour cela qu'une autre autorité talmudique (voy. Rappoport, *Kerem hemed*, t. VI, p. 129) dit que l'air de Borsippa faisait perdre la mémoire. Sur ce point comme sur plusieurs autres, les Juifs de Babylone ont recueilli et adopté la vieille tradition indigène. En effet la forme idéographique du nom de Borsippa, « ville du balbutiement des paroles, » ne laisse pas de doutes sur la localisation de la tradition de la Tour des langues dans cette ville, et son application à la grande pyramide, la plus haute de tout le bassin de l'Euphrate, qui s'y élevait. Et c'est sans doute pour cela que le rédacteur de l'inscription de *Nabu-kudurri-usur*, jouant sur l'assonnance de *rikut* et de *ruqut*, et rappelant la liaison des deux souvenirs du déluge et de la confusion des langues, a dit que ce monument avait été abandonné « depuis les jours du déluge » au lieu d'employer l'expression ordinaire en pareil cas, « depuis des jours reculés. »

La tour, ou pour parler plus exactement, la pyramide à étages de Borsippa, était un temple consacré aux « sept lumières de la terre, » c'est-à-dire au soleil, à la lune et

aux planètes, en un mot aux sept grands corps sidéraux auxquels les Babyloniens avaient dédié les jours de la semaine. C'est ainsi qu'un autre temple du même type dans la ville Chaldéenne d'*Uruk*, était dédié aux mêmes sept corps sidéraux, adorés sous la forme de bétyles (voy. notre Mémoire sur le culte des bétyles chez les Chaldéens, dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1868, p. 318-322); de là le nom de « temple » des sept pierres noires » donné à cet édifice (W. A. I. II, 50, l. 20) et celui de « la ville des sept pierres noires » appliqué à la cité dans laquelle il s'élevait (W. A. I. II, 50, l. 55-57.) La pyramide de Borsippa était considérée par les Babyloniens eux-mêmes comme le plus antique monument de leur pays avec l'autre pyramide semblable qui s'élevait dans la cité royale ou l'acropole de Babylone même. En effet pour ces monuments on n'avait pas conservé, comme pour les pyramides à étages d'*Ur* et d'*Uruk*,— bien vieilles cependant — le souvenir et le nom des fondateurs; on n'osait en rapporter la construction à aucun prince des dynasties pleinement historiques, et on en faisait seulement l'œuvre d'un « roi très-antique » ou peut-être plus exactement, « du roi le plus ancien. » M. Oppert (*Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 168-182; 200-216) a distingué, mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, parmi les témoignages des écrivains classiques ce qui se rapporte à chacun de ces deux édifices, souvent confondus, et il a rassemblé tous les passages des textes cunéiformes relatifs à l'un et à l'autre. Mais nous croyons qu'il s'est trompé en supposant qu'ils appartenaient à des types différents et en attribuant à celui de l'acropole de Babylone la forme de la pyramide égyptienne habituelle, c'est-à-dire de la pyramide géométrique aux côtés inclinés, forme qui paraît avoir, au contraire, été tout à fait incon-

nue à l'architecture chaldéo-babylonienne, comme à celle de l'Assyrie. Il nous semble même en trouver la preuve décisive dans la représentation d'un cylindre de la collection Landseer (Cullimore, *Oriental cylinders*, n° 35; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXIV, n° 3), où l'on voit, à côté du groupe symbolique de deux lions debout qui, en se croisant, attaquent chacun un bubale, le dieu *Marduk*, accompagné de son nom en caractères archaïques, tenant la harpé à la main, debout sur le sommet d'une pyramide à étages et ayant près de lui la déesse *Zarpanit*, nue, vue de face, dans son attitude habituelle; dans le champ sont répandus dix globules qui figurent autant d'astres, sans doute les sept étoiles de la Grande Ourse et les étoiles voisines que le livre de Job (XXXVIII, 32) appelle « ses petits. » Pour quiconque se reportera aux témoignages des diverses inscriptions de *Nabu-kudurri-uṣur*, réunis par M. Oppert (*Expédition en Mésopotamie*, t. I. p. 178 et 179) sur la consécration de la pyramide de Babylone à *Bel-Marduk* et à son épouse *Zarpanit* (1), il sera impossible de méconnaître cet édifice dans celui sur lequel le cylindre dont nous venons de parler place debout le dieu spécial de la grande cité.

Revenons à notre tour ou pyramide à étages de Borsippa. Vu sa prodigieuse antiquité, on peut la considérer comme ayant été, avec celle de Babylone, le prototype de tous les édifices religieux de l'ancien empire de Chaldée, qui reproduisaient invariablement la même donnée d'une pyramide à étages, composée d'une série de hautes

(1) Nous signalerons de plus la curieuse explication que donne une tablette (W. A. I. II, 30, 1, revers, l. 14) de *S'aggatu*, nom de la Pyramide de Babylone, par *tul Elatuv*, « la colline du dieu *Elatuv*. » Ce dernier nom (est donné comme synonyme de *Barbar*, appellation accadienne de *Marduk* W. A. I. II. 30, 1, l. 19).

terrasses carrées ou en parallélogrammes, superposées, en retraite les unes sur les autres sur toutes leurs faces, de telle façon que celle d'en bas occupait une très-grande surface, tandis que celle du sommet était fort étroite : voy. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 93-103; notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3ᵉ édition, t. II, p. 33 et suiv.; H. Cavaniol, *Les monuments dans la Babylonie et l'Assyrie*, p. 73 et suiv. Les angles de l'édifice étaient toujours — sauf une exception sur laquelle nous reviendrons dans quelques instants — exactement orientés vers les quatre points cardinaux : voy. Loftus, *Travels in Chaldæa and Susiana*, p. 128. Le nombre des étages successifs n'était pas fixe et variait de trois — comme au grand temple d'*Ur* : voy. Loftus, *Travels in Chaldæa and Susiana*, p. 128 et suiv.; colonel Taylor, *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 261 et suiv.; G. Rawlinson; *The five great monarchies*, t. I, p. 96-99 — à cinq — comme dans la pyramide d'une ville chaldéenne représentée dans un bas-relief de Koyoundjik : voy. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, page 393 — et à sept, nombre que nous verrons avoir été celui des étages de la tour de Borsippa après sa restauration; ces nombres ont tous une signification symbolique et astronomique, ils correspondent à la triade du soleil, de la lune et du dieu de l'atmosphère, aux cinq planètes et aux sept grands corps sidéraux qualifiés d'errants. Sur la plate-forme supérieure s'élevait une petite chapelle ou chambre carrée, richement ornementée, dans laquelle était l'image de la divinité du temple; voy. la description des ruines du temple pyramidal d'Abou-Schahreïn par le colonel Taylor : *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 405-408.

La donnée de ces constructions sacrées, que du xᵉ au

VIᵉ siècle av. J. C. on appelait d'un nom qui paraît avoir été inconnu aux époques plus anciennes, *ziggurrat* (1), était en rapport avec la nature essentiellement astronomique du culte chaldéen dès sa première origine. On croyait ainsi se rapprocher des corps célestes, objets de l'adoration publique, et on créait de véritables observatoires pour en suivre le cours ; c'est ce que Diodore de Sicile (II, 9) dit formellement de la pyramide de la cité royale de Babylone. Le temple pyramidal des Chaldéens était comme une imitation, une reproduction artificielle de la mythique « Montagne de l'assemblée des astres, » le *har-môad* d'Isaïe (XIV, 4-20), que la tradition sacrée plaçait au Nord, et dont il est encore question dans les livres des Sabiens ou Mendaïtes, héritiers d'une partie des doctrines de l'ancien paganisme du bas Euphrate : Norberg, *Codex nasaraeus*, t. I., p. 4 et 6 ; Mohammed ebn-Ischaq in-Nedîm, dans Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. II, p. 1 et suiv. ; voy. Gesenius, *Commentar ueber den Iesaia*, t. II, p. 324. Nous renverrons, du reste, le lecteur à ce que nous avons dit plus haut de cette notion astronomico-religieuse, dans la note 16 du fragm. 15.

La même notion, sous la même forme plastique, se retrouve encore dans la fameuse vision de Jacob (Genes. XXVIII, 11-22), ainsi que mon père l'a depuis longtemps remarqué (*Nouvelle galerie mythologique*, p. 51). Le dieu, qui doit devenir celui de la race, y apparaît en effet en songe au patriarche ; il voit ce que l'on traduit généralement par une *échelle* ou un *escalier* סלם, de la racine סלל

(1) Ce mot paraît une corruption populaire de celui de *zikurat*, de la racine זכר, que nous venons de voir tout à l'heure appliqué à la Tour de Borsippa. Dans les idées babyloniennes, chaque ville avait sa *zikurat*, c'est-à-dire son monument par excellence, son témoin des âges primitifs, et naturellement cette qualification s'était constamment appliquée à des pyramides, puisqu'elles étaient les plus vieux édifices religieux des pays.

qui touche le ciel, et que les anges montent et descendent ; Jéhovah est placé au sommet de cet escalier. « Pour nous faire une idée exacte de cette apparition, dit mon père, nous devons nous figurer une masse isolée qui s'élève en diminuant progressivement de hauteur avec des assises en retraite, en un mot, une pyramide à degrés comme celles de l'architecture babylonienne. Les monuments égyptiens, et entre autres un bas-relief du grand temple de Denderah publié dans l'ouvrage d'Egypte (*Antiquités*, t. IV, pl. XIII), nous montrent précisément sous cette forme l'échelle si célèbre dans les mystères du paganisme. » Ce qui achève de le prouver c'est que Celse, dans sa description des mystères mithriaques (Origen. *Adv. Cels.* VI, p. 646, B), employait d'une manière tout à fait analogue le terme d' « échelle, » κλίμαξ. Il n'est pas en effet possible de méconnaître dans l'échelle mystique dont il parle, à sept portes consacrées aux sept planètes, couronnée par une huitième porte, une copie certaine de la vieille pyramide chaldéenne, avec ses étages consacrés aux différents corps sidéraux et au sommet sa chapelle supérieure.

Au reste, comme l'a fait voir mon père, tout le récit biblique relatif à cette célèbre vision est empreint, du moins dans la forme extérieure, de l'influence manifeste des religions des peuples au milieu desquels vivait alors la tribu patriarcale d'où descendirent plus tard les Iraélites. « Jacob arrive, vers le coucher du soleil, en un lieu tout parsemé de grosses pierres. Ces lieux dans l'Orient étaient l'objet d'une vénération superstitieuse. Au VI[e] siècle de notre ère, on y menait encore ce qui restait des dévots du paganisme (Damasc. *ap.* Phot. *Biblioth.* cod. 242, p. 342 et 348, ed. Bekker ; Münter, *Vergleich der von Himmel gefallenen Steine mit der Bætylien* ; cf. Ch. Lenormant, *Nouv. Ann. de l'Inst. Arch.* t. I, p. 234). Jacob, pâtre

ignorant ou indifférent aux superstitions voisines, s'endort dans ces lieux, sans s'apercevoir qu'ils sont pleins de la présence des dieux, et prenant une de ces pierres sacrées, il la pose sous sa tête. Le contact de la pierre devient pour lui la cause d'une vision divine.... Après cette vision, Jacob se réveille, et en mémoire de l'échelle qui lui est apparue en songe, il dresse la pierre même qui lui a servi d'oreiller. Le lieu de l'apparition reçoit aussi de lui le nom de בית־אל, c'est à dire « demeure de Dieu. » On doit reconnaître qu'ici, dans l'esprit du patriarche, une assimilation s'est établie entre la forme de l'échelle mystique et celle de la pierre qu'il a dressée en souvenir de cette échelle. La pierre ainsi dressée, et probablement de forme conique, appartient à l'ordre d'idées le plus général, peut-être, dans les idées de l'Orient, et qui, suivant la dimension de l'objet ou la nature des matières employées, a produit les pierres levées, les pyramides, les tumulus ou les *margemâh*, amas de pierres aussi fréquents dans la Grèce que dans l'Orient.... » Ajoutons que les faits que nous venons de signaler sur le « temple des sept pierres noires » à *Uruk* établissent aussi en Chaldée un rapport entre la pyramide et le culte des bétyles.

« Le texte sacré, réservé comme on doit s'y attendre, continue mon père, sur les révélations qui tendent à montrer la connexité première des cultes asiatiques et de la religion des Hébreux, ne s'explique pas sur la valeur positive du nom de בית־אל. Suivant la Genèse, c'est à la localité que Jacob impose ce nom mystérieux ; mais la gentilité elle-même est beaucoup plus explicite sur le sens des *bætyles*, pierres sacrées qui sont la demeure de la divinité ou plutôt la divinité elle-même. Ce qui prouve qu'en consacrant la pierre sur laquelle il a reposé, Jacob n'accomplit pas seulement un acte commémoratif, mais

partage jusqu'à un certain point la foi dans la présence de la divinité dans la pierre, c'est ce qu'ajoute la Genèse, que le patriarche versa de l'huile sur la pierre qu'il avait dressée. Cette pratique est, en effet, celle que suivaient encore dans les premiers siècles du christianisme les plus superstitieux d'entre les païens (Damasc. *ap.* Phot. *Biblioth.* cod. 242, p. 342 et 348, ed. Bekker; Theophrast. *Character.* 16; Lucian. *Alexand.* 30; Minut. Fel. *Octav.* p. 20, ed. Gronov.; Arnob. *Adv. gent.* I, 39). Les pierres ainsi honorées n'étaient pas seulement à leurs yeux la demeure de dieu, בית־אל, mais encore le dieu lui-même, le père vénérable, אב אדיר, *Abaddir* (Priscian. V, p. 647, ed. Putsch.; Augustin. *Epist.* XVII *ad Maxim. Madaur*). »

Le type sacramentel de la *ziggurrat* passa, comme tant d'autres usages, de l'architecture des Chaldéens et des Babyloniens à celle des Assyriens : voy. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 394-399; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3ᵉ édition, t. II, p. 199-201. Les ruines imposantes de construction de ce genre sont attenantes aux palais de Khorsabad (*Dur-Šaryukin*), de Nimroud (*Kalaχ*) et de Kalah-Scherghât (*Al-Aššur*); l'inscription de *Sin-aχê-irib* dite du cylindre de Bellino (l. 45 : L. 64), mentionne aussi une *ziggurrat* comme voisine du grand palais royal de Ninive. Celle de Nimroud paraît, d'après les recherches de M. Layard, avoir eu cinq étages (Layard, *Nineveh and Babylon*, pl. en regard de la p. 123; *Monuments of Nineveh*, 2ᵉ ser. frontispice; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 395), celle de Khorsabad, d'après les fouilles de MM. Place et Thomas, en avait sept (Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 36 et 37). La *ziggurrat* assyrienne, dans la donnée générale de sa masse, reproduisait fidèlement la

forme des vieux édifices sacrés de la Chaldée, très-légèrement modifiée par une extension moins grande de la base, et une retraite un peu moins prononcée des étages les uns sur les autres, de manière à être plutôt désormais une tour qu'une pyramide, tour extrêmement élevée, du reste, puisque celle de Khorsabad avait 43 mètres de haut et celle de Nimroud près de 200 pieds anglais. Mais cette espèce de construction, dont l'érection est fréquemment mentionnée par les rois dans leurs propres annales, ne servait plus de temple en Assyrie comme en Chaldée sous le premier empire, et comme elle continuait à Babylone jusqu'à la ruine de cette ville. Le sanctuaire qui couronnait l'étage supérieur des pyramides chaldéennes avait été supprimé. La *ziggurrat* des palais assyriens n'était plus qu'un simple observatoire au sommet duquel les prêtres astrologues, élèves des Chaldéens, suivaient les mouvements des étoiles et cherchaient à y lire l'avenir. En effet les Assyriens avaient de véritables temples, d'un type tout différent et dont le style architectural ressemblait fort à celui de leurs palais. On n'a encore fouillé aucun des grands édifices sacrés de l'Assyrie, dont la splendeur devait sans doute pouvoir rivaliser sur certains points avec ceux de l'Egypte. Mais les explorateurs des monuments de cette contrée ont retrouvé à Nimroud, à Khorsabad et à Koyoundjik des temples de dimensions restreintes, mais décorés avec un très-grand soin, qui font partie des dépendances des palais et doivent reproduire en plus petit les dispositions des grands sanctuaires : voy. Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 352-359; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 399-402 ; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p. 201 et suiv. Celui de Khorsabad est situé à l'angle ouest de la plate-forme supérieure, derrière le sérail. Ceux de

Nimroud (car il y en a deux) sont auprès de la *ziggurrat*.

Il est curieux de remarquer que la disposition par étages successifs des temples pyramidaux de la Chaldée se retrouve dans la plus antique des pyramides d'Egypte, celle de Saqqarah, bâtie aussi en briques, ce qui complète la ressemblance, laquelle peut-être n'était pas un simple tombeau royal comme les autres, mais avait un caractère plus sacré et servait de sépulture aux Apis de l'Ancien Empire : voyez Mariette, *Bulletin archéologique de l'Athénæum français*, 1856, p. 61 et suiv. La grande pyramide de Saqqarah, si différente de donnée des autres pyramides égyptiennes — sauf les deux petites du groupe sud de Gizeh, désignées sous les n[os] 4 et 5 dans l'ouvrage de Perring et Vyse, et la pyramide de Meydoun, lesquelles sont encore à étages en retraite les uns sur les autres, bien que bâties en pierre et non en briques comme celle de Saqqarah, les pyramides d'Egypte reproduisent toutes la forme exacte de la pyramide géométrique — la pyramide de Saqqarah est, disons-nous, la plus ancienne de l'Egypte; Manéthon l'attribue formellement au quatrième roi de la I[re] dynastie, qu'il appelle Οὐενέφης (il est appelé *Ata* dans la nouvelle Table d'Abydos, contradiction que nous ne nous chargeons pas d'expliquer); en effet les extraits d'Eusèbe et de l'Africain disent également que ce fut ce roi qui bâtit la pyramide de Κωχώμη, nom qui est certainement celui de Saqqarah dans les textes hiéroglyphiques, *Ka-kam*. L'attribution de la pyramide à degrés de Saqqarah à la I[re] dynastie a été déjà énoncée par M. Mariette (*Aperçu de l'histoire d'Egypte*, édition de Paris, p. 76), mais sans indication de ses preuves.

Une circonstance est peut-être de nature à appeler davantage l'attention sur le rapprochement qui s'impose à l'esprit entre la forme et la disposition extérieure de la

grande pyramide de Saqqarah et des temples pyramidaux de la Chaldée. Nous croyons avec M. Mariette que la pyramide aux pieds de laquelle fut construit plus tard le Sérapéum de Memphis était une sépulture divine, celle des plus anciens Apis, à cause de ses trente caveaux funéraires, tout différents de ceux des pyramides élevées pour servir de tombe à un seul roi, et surtout de la légende gravée sur la porte d'un de ces caveaux (Lepsius, *Auswahl*, pl. VII; *Denkmæler*, part. II, pl. II, n° 1), laquelle est précisément la légende royale donnée au taureau divin Apis sur plusieurs stèles du Sérapéum (voy. Mariette, *Bulletin archéologique*, 1855, p. 61). Or, l'idée de monument funéraire, l'idée d'un de ces cénotaphes divins dont on signale plus d'un exemple dans les cultes du bassin de l'Euphrate, de la Syrie et de la Phénicie, en rapport avec leur conception des dieux lumineux et solaires, mourant et ressuscitant alternativement avec les diverses phases des saisons de l'année, cette idée n'était pas étrangère à une partie au moins des pyramides sacrées ou *ziggurrat* de la Chaldée et de l'Assyrie. Elles étaient des tombeaux divins en même temps que des observatoires au sommet desquels les prêtres adoraient les astres en les suivant dans leur marche. Strabon (XVI, p. 738), Ctésias (*Persic.* 21, ed. Bæhr) et Elien (*Var. histor.* XIV, 3) attestent que la pyramide de la cité royale de Babylone contenait le tombeau de *Bel-Marduk*, et ceci est confirmé par des expressions formelles des inscriptions de *Nabu-kudurri-uṣur* (1° Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 2, l. 43 et 4; col 3, l. 24 et 25 : W. A. I. I, 54; 2° Inscr. du Baril de Phillipps, col. 1, l. 30 : W. A. I. I, 65; 3° Inscr. de Borsippa, col. 1, l. 17 : W. A. I. I, 51, 1; voy. Oppert, *Études Assyriennes*, p. 63-66). Diodore de Sicile (II, 7), d'après Ctésias-Amyntas, l'un des historiens d'Alexandre le Grand (*ap.*

Athen. XII, 4, 11) et Ovide (*Metamorph.* IV, v. 88), appliquent à la *ziggurat* du palais de Ninive, sans doute d'après une légende religieuse locale, le nom de tombeau de Ninus, c'est-à-dire de la forme du dieu *Adar* qui présidait spécialement à la grande cité assyrienne. Enfin M. Layard, dans le cours de ses fouilles à Nimroud (*Kalaχ*), a trouvé au centre de la majestueuse tour à étages de cette localité une chambre sépulcrale très-étendue (Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 128), qui semble avoir tout à fait correspondu à ce qu'était dans la pyramide de Babylone « la demeure du repos (*papaχa*, de la racine אפח) de *Bel-Marduk.* » Peut-être une orientation particulière dénotait-elle celles des *ziggurrat* qui étaient considérées comme des sépultures divines, car il est à remarquer que la pyramide de Babylone et la tour à étages de Nimroud ont leurs faces également tournées vers les quatre points cardinaux, à la différence de tous les autres monuments du même type jusqu'à présent connus, dont ce sont les angles qui correspondent aux quatre points de l'horizon.

L'orientation particulière dont nous parlons se trouve, par une coïncidence curieuse, et qu'il est bon de noter, être celle des pyramides funéraires de l'Egypte. Au reste, si celles-ci sont avant tout des tombeaux, une certaine part d'idées astronomiques entre dans leur conception. « La destination funéraire des pyramides n'est pas douteuse, dit M. de Rougé. Leur orientation parfaite avait néanmoins fait soupçonner que leur forme n'était pas sans connexion avec le culte du soleil. Ces deux caractères sont pleinement confirmés par les scènes qui décorent les petites pyramides votives de nos musées; car elles offrent un mélange d'invocations funéraires et d'hommages au soleil » (*Notice des monuments égyptiens du Louvre*, 2ᵉ édition, p. 118; voy. Mariette, *Notice des*

*monuments du Musée de Boulaq*, 2e édition, nos 727 et 983). De là sans doute le nom de *Xu-t*, « l'horizon orienté, » donné à la gigantesque pyramide du roi *Xufu :* voy. de Rougé, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér. t. XXV, 2e part. 261. Il faut aussi comparer les trois édifices consacrés au soleil dans les environs de Memphis, et qui paraissent avoir été ruinés à l'invasion des Pasteurs, car il n'en est jamais question plus tard, édifices fréquemment cités dans les inscriptions memphites des premières dynasties sous les noms de *Ra-sep*, *Ra-šepu-het* et *Ra-as-het*, et que l'on représente comme formés d'une pyramide tronquée, au-dessus de laquelle se dresse un obélisque, ainsi qu'un gnomon gigantesque : voy. de Rougé, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér. t. XXV, 2e part. p. 289 et 296. Remarquons de plus que dans les usages et les idées de l'Ancien Empire égyptien la pyramide n'est pas un tombeau ordinaire. Elle appartient seulement aux rois (qui l'ont aussi appliquée, mais très-rarement, à la sépulture de quelques-uns de leurs enfants), et ce type spécial de tombe est en rapport avec leur divinisation, qui jouait un si grand rôle dans la religion de cette époque. C'est comme dieux que les rois sont enterrés sous la pyramide solaire. Celle-ci est un temple en même temps qu'un tombeau, et toujours au pied de sa face orientale s'élève un édifice sacré, auquel est attaché un sacerdoce réservé aux plus grands personnages et où l'on adore, même avant sa mort, le roi comme la manifestation du dieu Soleil sur la terre.

On le voit, il y avait une parenté dans la conception première des pyramides en Egypte et en Chaldée, fait que l'on doit soigneusement noter comme un des bien rares points de contact originaires des deux civilisations. Mais les Egyptiens développèrent et firent prédominer presque exclusivement le côté funéraire de cette conception, tan-

dis que les Chaldéens développaient et faisaient prédominer le côté astronomico-religieux. A la fois tombeau divin et temple du culte des astres à l'origine, la pyramide fut surtout un tombeau sur les rives du Nil, un temple sur celles de l'Euphrate et du Tigre.

La Tour de Borsippa, à laquelle il est bon de maintenir ce nom consacré par la tradition, afin d'éviter toute confusion avec l'édifice analogue de la Cité Royale de Babylone, auquel les écrivains classiques réservent le nom de Pyramide, la Tour de Borsippa, disons-nous, conserva jusqu'à la fin de la monarchie babylonienne le nom accadien de *Zida* (Oppert, *Etudes assyriennes*, p. 34 et suiv.; *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 261 ; Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 135) qui signifie « la main droite. » Une tablette bilingue traduit en effet à deux reprises successives (W. A. I. II, 19, l. 24, cf. 27; l. 53, cf. l. 54) l'accadien *it zidamu* par l'assyrien *ina imniya*, « dans ma main « droite, » ce qui ne peut pas laisser de doute sur le sens du mot *zida*. On trouve aussi le mot *sidi*, qu'on serait tenté d'identifier tout d'abord à *zida*, les deux consonnes *z* et *s* ayant une facilité particulière à permuter en accadien. M. Oppert (*Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 331) cite une tablette grammaticale expliquant *sidi* par l'assyrien *qat kamuru*, « la main du prêtre, de l'augure. » Nous n'avons pu retrouver ce passage dans les publications anglaises, peut-être est-ce faute de l'avoir assez bien cherché. Le nom accadien du point cardinal du sud, fréquemment employé comme allophone dans les textes purement assyriens, est *sidi*, « la droite, » exactement parallèle à l'expression arabe *yemin*. Il correspond à l'assyrien *šimtat* (W. A. I. II, 29, 1, verso, l. 3), passé dans le langage astronomique des Arabes, et origine, par cet intermédiaire, de nos termes *zénith et azimut*. Cependant, malgré

ce qu'un tel rapprochement a de séduisant avec l'analogie de son et l'identité de signification de *zida* et de *si-di*, nous nous voyons obligé d'y renoncer. Ce sont là deux expressions synonymes, mais radicalement différentes au point de vue étymologique et grammatical. Dans des tablettes encore inédites dont nous avons vu la copie entre les mains de M. Oppert, un objet « qui n'est pas à droite » ne se dit pas *nu sidi*, mais *si-nu-di*, preuve décisive que *si-di* est une expression composée, formée de deux mots distincts. *Zida* est, au contraire, un mot simple, qui ne doit pas être décomposé. Nous en avons la preuve dans l'expression *zidamu*, car autrement, s'il fallait diviser *zi-da*, on aurait, d'après les lois de la grammaire accadienne, *zi-mu-da*.

Nous chercherons un peu plus loin à discerner l'idée symbolique qui a présidé au choix de ce nom de *Zida*. Bornons-nous pour le moment à remarquer que la *zigurrat* du palais assyrien de *Kalaχ* (Nimroud) le portait aussi (W. A. I. I, 35, 2, l. 7), sans doute en imitation de la Tour de Borsipa, et qu'à Ninive même, au temps d'*Aššurbani-pal*, il y avait une pyramide *Zida* (L. 85, l. 1 et 2).

*Nabu-kudurri-uṣur* exécuta de très-grands travaux de restauration à la Tour de Borsippa, comme nous l'avons déjà dit tout à l'heure. Hérodote, qui la vit telle que l'avait arrangée le vainqueur de Jérusalem, la décrit en ces termes. « C'est un carré régulier qui a deux stades en » tous sens. On voit au milieu une tour massive, qui a un » stade, tant en longueur qu'en largeur ; sur cette tour » s'en élève une autre, et sur cette seconde encore une » autre, et ainsi de suite, de sorte que l'on en compte » jusqu'à huit » : Herodot. I, 181. Les résultats assez contradictoires des recherches de Sir Henry Rawlinson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XVIII, p. 1-34) et

de M. Oppert (*Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 204 et suiv.) laissent encore de grands doutes sur la restitution du monument, et si Hérodote a décrit d'une manière exacte l'aspect général, il est certain que ses mesures sont fort exagérées et qu'elles ne cadrent ni avec les ruines actuelles, ni avec les indications de l'inscription même où *Nabukudurri-usur* racontait ses travaux. Les quatre angles de la tour à sept étages et du vaste soubassement massif qui la portait, étaient orientés vers les quatre points cardinaux. Deux des faces du soubassement avaient bien la longueur d'un stade babylonien (189 mètres) qu'Hérodote attribue à tort au côté de la tour elle-même, mais l'indication du texte que nous citions tout à l'heure et où il est dit que la superficie totale était de 42 mesures agraires communes, c'est-à-dire chacune de 3 ares et 60 mètres carrés (voy. notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 64 et suiv.), prouve que ce soubassement n'était pas un carré parfait, comme le dit le père de l'histoire, mais un rectangle. La tour à étages, proprement dite, ne s'élevait pas non plus au centre du soubassement, mais à son extrémité sud-ouest, et l'étage inférieur paraît avoir eu sur chaque côté 180 pieds babyloniens, de 0 m. 315. La restitution la plus probable donne au soubassement 75 pieds de haut et à chacun des étages de la tour 25 pieds, ce qui fait une hauteur totale de 250 pieds. En tous cas, les fouilles pratiquées par Sir Henry Rawlinson ont permis de constater que les sept étages avaient des revêtements offrant les couleurs symboliques des sept corps sidéraux, disposés dans l'ordre suivant en commençant par le bas, noir (Saturne), blanc (Vénus), pourpre (Jupiter), bleu (Mercure), vermillon (Mars), argent (la Lune), et or (le Soleil). Cet ordre, en partant du sommet, est celui des jours de la semaine, dont l'origine est expliquée dans un

célèbre passage de Dion Cassius (XXXVII, 19). C'est le même qui était suivi dans la disposition des murailles de la forteresse d'Ecbatane, qui offraient également des revêtements aux couleurs des sept corps sidéraux : Hérodot., I, 98; voy. la Note de sir Henry Rawlinson dans la traduction anglaise d'Hérodote par son frère, t. I, p. 242. C'est aussi l'ordre de succession des portes consacrées aux sept planètes dans l'échelle symbolique des mystères de Mithra : Origen. *Adv. Cels.*, VI, p. 646, B.

La *ziggurrat* du palais assyrien de Khorsabad avait, à son tour, d'après les recherches de MM. Place et Thomas (Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 36 et 37), sept étages aux couleurs planétaires. Mais l'ordre en était différent et ne correspond ni à celui des jours de la semaine, ni à celui que Diodore de Sicile (II, 30) donne comme admis par les Chaldéens — Mars, Vénus, Mercure, Jupiter, Saturne — ni à celui que nous offrent les tablettes astrologiques (W. A. I. II., 48, col. 1, l. 50-54; III, 67, 6) — Mars, Vénus, Saturne, Jupiter, Mercure (1). C'était, en effet,

(1) Dans une matière aussi nouvelle et aussi difficile, personne ne s'étonnera que l'on n'arrive à la vérité qu'après des tâtonnements souvent assez longs. Les erreurs que l'on commet, les changements que des études ultérieures amènent à faire dans les opinions que l'on a d'abord émises, ne doivent pas, aux yeux de la saine critique, infirmer la valeur de nos méthodes de déchiffrement; ce sont des faits inévitables dans une science qui en est encore à ses débuts. Mais ce qu'on est en droit d'exiger de ceux qui s'adonnent à ces études est un soin minutieux à contrôler sans cesse les résultats qu'ils produisent au public, une parfaite bonne foi à reconnaître et à proclamer leurs fautes, sans s'obstiner à les défendre par amour-propre d'auteur; enfin, en même temps qu'ils corrigent eux-mêmes leurs assertions antérieures, une attention jalouse à en prévenir le lecteur pour éviter la confusion que pourraient faire naître dans son esprit des indications contradictoires. C'est pour cela que nous tenons à rectifier immédiatement ce que nous avons dit plus haut (à la p. 105) des noms assyriens et chaldéens des planètes. Une nouvelle étude des documents astronomiques et astrologiques nous a révélé, en effet, des changements importants à y introduire.

1° Le nom générique des planètes est bien *lubat*, mais il n'y a pas à y chercher une étymologie sémitique. Le mot est accadien et a pour cor-

toujours en commençant par le bas : blanc (Vénus), noir (Saturne), vermillon (Mars), bleu (Mercure), pourpre (Jupiter), argent (la Lune), or (le Soleil). Nous ignorons l'idée qui avait présidé à cette ordonnance insolite : voy.

respondant assyrien *bibbu* (W. A. I. II, 6, l. 4 ; 39, 5, l. 61 ; 49, 3, l. 44). *Lubat* et *bibbu* sont, du reste, originairement deux noms d'un quadrupède qu'il est encore impossible de déterminer (W. A. I. II, 6, l. 4). Appliqué ensuite aux planètes, il est leur désignation générique, ainsi que l'établit formellement W. A. I. III, 57, 6, l. 67. Mais il appartient plus spécialement à celles de Saturne et de Jupiter, dont les noms accadiens, *lubat s'ak-us'* et *lubat guttav*, contiennent toujours le mot *lubat*, qui n'entre pas en composition de ceux des autres planètes. Enfin, dans un sens encore plus restreint, la double appellation dont il s'agit désigne quelquefois à elle seule Jupiter, appelé dans deux exemples *bibbu* (W. A. I. II, 48, l. 53 ; 49, 3, l. 44) et dans un *lubat* (W. A. I. II, 49, 3, l. 44). L'idée de qualifier les planètes par le nom d'un animal quadrupède est fort curieuse, et nous ne connaissons rien d'analogue chez aucun autre peuple ; c'est une manière de les caractériser comme les astres qui marchent constamment au milieu des constellations immobiles, une autre forme de l'idée qui a produit chez les Grecs le nom de πλανήτης. Au reste, *lulim*, une des appellations de la planète Saturne (W. A. I. II, 48, l. 52), est également le nom d'un quadrupède encore indéterminé (W. A. I. II, 6, l. 8) ; un rapprochement est peut-être à établir entre *simut*, l'une des appellations de Mars (W. A. I. II, 48, l. 54), et *simul*, donné comme synonyme de *ailuv*, « le bélier » (W. A. I. II, 6, l. 9). Une quatrième planète, dont la désignation plus habituelle est malheureusement effacée (W. A. I. II, 49, 3, l. 39) reçoit l'appellation de *numma*, qui est encore un nom accadien d'animal, correspondant à l'assyrien *zibu*, « le loup » (W. A. I. II, 6, l. 1). Au reste, dans les fameux bas-reliefs de Maaltaï (Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 45) les dieux des planètes sont portés chacun par un animal différent.

2° L'assimilation de *as'bat=sibzik* à Vénus est certaine. Il suffit pour l'établir définitivement du passage où il est dit que « *as'bat* est à son » lever la dame d'*Agané*, à son coucher la dame d'*Uruk* ; à son lever *Is'tar* » des étoiles, à son coucher *Belit*, dame des dieux » (W. A. I. III, 53, 2, verso, l. 34-37). Son nom accadien *as'bat* est interprété dans une tablette grammaticale par l'assyrien *nabu*, « prophète. » C'est donc la planète qui annonce le lever du soleil, Lucifer. Nous verrons, du reste, dans un instant, que cette qualification lui est commune avec Mercure.

3° Les identifications pour Mercure et Mars, que nous avions admises d'après les savants de l'école anglaise, doivent être échangées ; le nom que nous prenions pour celui de Mars est le nom de Mercure, et *vice versâ*. La synonymie doit être ainsi rétablie :

*dunpa uddu* = *dapinu* = Mercure,
*nibeanu* = *simut* = Mars.

Les preuves de cette correction sont les suivantes. Le nom assyrien de

cependant les ingénieuses remarques de M. Obry, dans son dernier ouvrage (*Jéhovah et Agni*, p. 151 et suiv. ).

« Dans la tour supérieure, dit encore Hérodote, il y » a une chapelle, dans cette chapelle un grand lit bien

*dapinu* signifiant, comme nous l'avons montré plus haut (p. 251) « le pro- » tecteur, » ne peut pas avoir été appliqué à Mars, dont on tenait l'influence pour funeste : Apul. *Florid.*, p. 348; voy. Gesenius, *Commentar über den Iesaia*, t. II, p. 344. Il peut, au contraire, s'être appliqué à Mercure, dont on tenait l'action pour intermédiaire entre le bien et le mal : voy. Gesenius, *Commentar über den Iesaia*, t. II, p. 342. D'ailleurs le nom accadien correspondant, *dunpa uddu*, paraît avoir eu le sens de « celui » qui accompagne le lever du soleil, » désignation tout à fait caractéristique de Mercure. A ces preuves philologiques, qu'on pourrait encore ne pas trouver suffisantes, se joignent des démonstrations plus décisives. Le recto de la tablette W. A. I. III, 53, 2, enregistre douze noms différents donnés à la même planète dans chacun des mois de l'année quand *Marduk*, c'est-à-dire la planète Jupiter, domine sur le ciel. Or, parmi ces noms, à côté de ceux de *dunpa-uddu* et de *dapinu*, nous lisons celui de *s'akves'a*, qui remplace également *dunpa uddu* dans la première colonne de W. A. I. II, 39, 5. Or, ce nom de *s'akves'a* correspond de la manière la plus remarquable au renseignement d'Hésychius : Σεχές, τοῦ Ἑρμοῦ ἀστήρ, Βαβυλώνιοι. En général, il faut le noter en passant, les quelques données que fournit ce lexicographe sur les appellations astronomiques des Babyloniens sont très-exactes, car c'est lui aussi qui dit : Σίν, τὴν σελήνην (au lieu de σεμνὴν que portent les éditions) Βαβυλώνιοι. De plus, dans un texte encore inédit copié par M. Oppert et dans une des tablettes astrologiques publiées (W. A. I. III, 59, 5, l. 5) il est dit que *s'akves'a* et *as'bat* sont les deux *kakkabi nabi*, c'est-à-dire les deux astres qui annoncent le lever du soleil. Ceci ne peut s'appliquer qu'à Mercure et à Vénus, et *as'bat* nous étant bien connu comme Vénus, il en résulte nécessairement que *s'akoes'a* est Mercure. Enfin cet astre est donné comme dans une relation étroite avec le soleil dans le rapport d'observations W. A. I. III, 51, 9, et dans la tablette astrologique W. A. I. III, 59, 14, où les savants anglais l'ont pris à tort pour Jupiter, ainsi que dans W. A. I. III, 59, 3, sans doute parce que le dieu *Marduk* était mentionné dans cette dernière tablette. *Dunpa-uddu*, synonyme de *dapinu* et de *s'akoes'a*, étant ainsi Mercure, *nibeanu* est forcément Mars, car toutes les autres planètes ont des noms certains. Et il est assez frappant de voir dans la tablette W. A. I. III, 59, 1, les augures de cette planète réunis à ceux de *s'ak-us'*, que nous allons montrer être Saturne, car ce sont précisément les deux astres que les auteurs arabes désignent comme « la petite et la grande » infortune, » de même que Vénus et Jupiter sont « la petite et la grande » fortune. » L'importante rectification que nous venons d'énoncer est due à M. Oppert, qui a bien voulu nous la communiquer et nous permettre de la publier sous son nom ; mais nous y avons joint, pour l'appuyer, plusieurs arguments qui nous sont personnels.

4° Une interversion semblable, également constatée par M. Oppert,

» garni, et près de ce lit une table d'or. On n'y voit point
» de statue, et personne n'y passe la nuit, si ce n'est une
» femme du pays que le dieu choisit entre toutes, à ce
» que rapportent les Chaldéens, qui sont les prêtres du

doit être opérée entre les planètes que nous avons désignées d'après les Anglais comme Jupiter et Saturne. La synonymie est à en restituer :

*lubat guttav* = *bibbu* = Jupiter,
*lubat s'ak-us'* = *lulim* = Saturne.

Le nom que nous lisions comme composé de deux idéogrammes, *alap-s'amas'*, se compose en réalité de deux phonétiques et doit être lu *guttav;* c'est ce qu'établit la variante *gutte* (W. A. I. II, 49, 3, l. 44). La valeur phonétique du signe qui veut dire idéographiquement « taureau » n'a encore été relevée par aucun assyriologue; mais elle est donnée formellement comme *gut* par la glose de W. A. I. II, 54, 5, l. 71. Une autre glose, de W. A. I. III, 69, 4, l. 63, semblerait indiquer pour le même caractère une seconde valeur syllabique, celle de *χâr*. Le mot accadien *guttav* est interprété dans une tablette (W. A. I. II, 26, 1, l. 26) par l'assyrien *pitnu s'a s'ami*, « le sillon du ciel, » c'est-à-dire l'écliptique. *Lubat guttav* est donc la planète qui suit le plus exactement l'écliptique, désignation qui ne peut s'appliquer qu'à Jupiter et à Mars; et ici on ne saurait penser à la planète Mars. D'ailleurs nous trouvons indiqué comme synonyme de ce nom un mot écrit phonétiquement *mus'tarlu* (W. A. I. II, 47, col. 2, l. 21), qui est à comparer au nom arabe de Jupiter, *mus'târi*. Enfin il est formellement dit que *lubat guttav* est *kakkab Marduk*, « l'astre » du dieu *Marduk* » (W. A. I. II, 57, l. 4; III, 59, 2, l. 11), dieu auquel l'attribution de la planète Jupiter est certaine.

L'identification de Jupiter suffirait pour entraîner celle de Saturne. Mais celle-ci est encore corroborée par des preuves frappantes. Le nom que nous avons lu à tort *rus'*, en le regardant comme formé d'un idéogramme avec son complément phonétique, est accadien et doit se prononcer *s'ak-us'*. Cette expression est interprétée une fois en assyrien par *s'aqu s'a ris'i*, « le sommet de la tête » (W. A. I. II, 30, 1, l. 1), et une autre fois par *elatuv*, « élevé » (W. A. I. II, 30, 1, verso, l. 15). *Lubat s'ak-us'* est par conséquent la planète la plus haute dans les cieux, ce qui caractérise Saturne de la manière la plus positive. Cependant encore plus décisif est le témoignage de la tablette qui explique *s'ak-us'* par *kaivanu* (W. A. I. II, 32, 3, l. 25). Elle nous met en effet en présence du nom bien connu que la Bible (Amos, V, 27), saint Ephrem, les livres des Mendaïtes et les lexicographes arabes nous disent tous avoir été celui de la planète Saturne dans une grande partie de l'Asie antérieure : voy. Gesenius, *Commentar ueber den Iesaia*, t. II, p. 334, et ce que nou avons dit plus haut, p. 124. Seulement l'existence de la forme assyrienne *kaivanu* détruit notre explication étymologique de *kivan* par *kayan*.

5° Les noms des planètes donnés dans la deuxième colonne de W. A. I., II, 48, et que nous avons crus accadiens, sont les noms assyriens, tels qu'on les prononçait dans la lecture; ceux qui sont enregistrés dans la

» dieu. Ceux-ci racontent, ce qui me semble peu croyable,
» que le dieu lui-même vient dans le temple et se repose
» sur son lit. Pourtant à Thèbes d'Égypte la même chose
» a lieu, suivant le dire des Égyptiens; là aussi dort l'é-
» pouse du Jupiter thébain (*Amun*). Toutes les deux
» femmes, on le prétend, ne se donnent jamais à aucun
» homme. C'est comme la prophétesse du dieu à Patara,
» en Lycie, quand il y en a, car l'oracle n'y est pas en
» permanence. Alors on l'enferme seule avec le dieu dans
» le sanctuaire. »

Mon père (dans le *Catalogue général des camées et pierres*

première colonne du même document et reproduits dans W. A. I. III, 57, 6, noms d'un usage beaucoup plus habituel, sont les noms accadiens, admis ensuite dans les textes assyriens comme idéographiques ou allophones. Nous avons corrigé dans ce qui précède les lectures que nous avions proposées d'abord pour plusieurs d'entre eux. La double liste des appellations des planètes dans les deux langues de Babylone et de la Chaldée est donc à dresser de la manière suivante :

| NOMS ACCADIENS. | NOMS ASSYRIENS. | PLANÈTES. |
|---|---|---|
| *Lubat s'ak-us'.* | *Lulim.* | Saturne. |
| *Lubat guttav.* | *Bibbu.* | Jupiter. |
| *As'bat.* | *Zibzik.* | Vénus. |
| *Nibeanu.* | *Simut.* | Mars. |
| *Dunpa-uddu.* | *Dapinu.* | Mercure. |

Ces noms sont les plus habituels, ceux que fournissent les catalogues énumérant les planètes; mais il y en avait encore de différents, et en assez grand nombre. W. A. I. III, 52, 2 nous fait connaître les douze noms de Mercure. Un fragment de tablette (W. A. I. II, 49, 3) enregistre trois autres manières de désigner Saturne et onze manières de désigner une planète dont le nom habituel a malheureusement disparu. Dans la grande table des mouvements de Vénus (W. A. I. III, 63), cette planète est constamment désignée par un nom idéographique différent de ceux que nous venons d'étudier, *nin-sianna*, mais dont le sens ne peut pas être douteux, puisqu'un document l'explique par *kakkab Is'tar* « l'étoile d'*Is'tar* » (W. A. I. II, 59, verso, l. 20). Dans un autre document (W. A. I. II, 39, 5, l. 69) *lakudu* est donné comme synonyme de Jupiter; d'où l'on pourrait conjecturer que le dieu élamite *Laguda*, adoré à *Kisik* (Fastes de *S'ar-yukin*, l. 9, et dans plusieurs autres inscriptions de Khorsabad), présidait à la planète Jupiter. Mais il faut aussi se méfier de ce fait que plusieurs des noms qu'on pourrait au premier abord entendre ainsi ne sont pas des appellations réellement individuelles, mais des épithètes

*gravées de la Bibliothèque Impériale* par M. Chabouillet, p. 118) a reconnu une scène ayant trait à cet usage de présenter chaque nuit une épouse au dieu dans la Tour de Borsippa, sur le cylindre n° 374 de notre Cabinet des médailles. On y voit, en effet, « un dieu assis sur un *thalamus* que supporte une pyramide à degrés. Une femme en adoration semble lui amener une jeune fille, la tête et le sein nus, à laquelle il offre une fleur. » Le même sujet, avec quelques variantes, est retracé sur deux cylindres du Musée Britannique (Cullimore, *Oriental cylinders*, n°s 71 et 109) et sur un de la collection Landseer (Cullimore, n° 76). Voy. encore Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVII, n° 8 et pl. LIV, n° 4 (1).

qui s'appliquent à plusieurs planètes à la fois ; tel est *as'kar*. qui correspond dans un cas à Mars, *nibeanu* (W. A. I. II, 39, 5, l. 66), et dans un autre à Saturne, *lubat s'akus'* (W. A. I. II, 57, l. 46); en outre, *as'kar babildni* est un des noms de Mercure dans W. A. I. III, 53, 2, et aussi dans W. A. I. III, 53, 1.

Les observations qui précèdent nous obligent à corriger ainsi les indications données plus haut, p. 28 et 30, sur les tablettes astrologiques jusqu'à présent publiées relatives aux planètes :

Fragments du grand ouvrage astrologique.

7. Influences des étoiles fixes et des planètes (W. A. I. III, 53, 1, 57, 2 et 3).
8. Mouvements de la planète Vénus (W. A. I. III, 63).
9. Influences de la planète Vénus (W. A. I. III, 57, 4 et 7).
10. Liste des principaux noms des planètes (W. A. I. II, 49, 3).

Tablettes détachées.

9. Augures des étoiles fixes (W. A. I. III, 59, 10 et 13).
9 *bis*. Augures des étoiles fixes et des planètes (W. A. I. III, 59, 1).
10. Les douze noms de Mercure pendant les douze mois de l'année quand le dieu *Marduk* règne sur le ciel ; au revers, particularités relatives à Vénus (W. A. I. III, 53, 2).
11. Augures de Mars et de Saturne (W. A. I. III, 59, 1).
11 *bis*. Augures de Mars et d'autres phénomènes (W. A. I. III, 59, 4).
12. Augures de la position de Mercure (W. A. I, III, 59, 3).
13. Augures du soleil et de Mercure (W. A. I. III, 59, 14).
14. Augures de la lune, de Mercure et de Jupiter (W. A. I. III, 59, 2).
15. Augures de la lune et de Vénus (W. A. I. III, 59, 11).

(1) Il n'est pas absolument prouvé, du reste, que ces sujets aient trait précisément au sanctuaire de la Tour de Borsippa, car le même usage pouvait avoir lieu dans d'autres temples de la Chaldée. En tous cas, il

« Dans le temple de Babylone, continue Hérodote, il y » a une autre chapelle en bas, où l'on voit une grande » statue d'or qui représente Jupiter (ce ne doit pas être ici *Bel-Marduk*, bien que ce soit lui que les Grecs assimilent d'ordinaire à leur Zeus ; mais nous verrons tout à l'heure que les documents babyloniens indiquent un autre dieu comme adoré dans la chapelle inférieure de la Tour). » Près de cette statue est une table, également en or, et » de ce métal sont aussi fabriqués l'escabeau et le trône » du dieu ; le tout forme une masse de 800 talents d'or. » On voit en dehors de la chapelle un autel d'or, et un » autre autel très-grand où l'on immole des bestiaux. Sur » l'autel d'or, il n'est permis que de sacrifier de jeunes » animaux qui tettent encore ; sur le grand, les Chaldéens » brûlent tous les ans, à la fête du dieu, mille talents » pesant d'encens. Il y avait encore autrefois une statue » en or massif de 12 coudées de hauteur. Moi, je ne l'ai » plus vue ; je raconte ce que disent les Chaldéens. Darius, » fils d'Hystaspe, ayant voulu avoir cette statue, n'osa » pourtant pas la prendre ; mais Xerxès, fils de Darius, » l'enleva et tua le prêtre qui lui avait défendu de tou- » cher à l'image. »

L'inscription de *Nabu-kudurri-uṣur* connue sous le nom d'inscription de la Compagnie des Indes (W. A. I. I, 54 et 55) donne les détails les plus intéressants et les plus complets sur la restauration de la Tour de Borsippa, surtout sur la décoration des différents sanctuaires que contenait cet édifice.

Col. III, l. 36-56 : « Borsippa est la ville de ceux qui

remonte certainement à l'antiquité la plus reculée, car c'est ce sujet que nous voyons gravé sur le cylindre du roi *Ur-χammu*, le plus ancien roi chaldéen qoe nous connaissions, sceau publié par Ker-Porter (*Travels n Georgia, Persia*, etc. t. II, pl. 79, nº 6).

» exaltent le dieu : je l'ai ornée. Au milieu d'elle j'ai » fait reconstruire le temple *Zida*, le temple éternel. » J'en ai complété la magnificence avec de l'argent, » de l'or, d'autres métaux, des pierres, des briques ver- » nissées, (des boiseries) de pin maritime et de cèdre. J'ai » revêtu d'or les piliers de bois (*guśur zululu*) du lieu de » repos de *Nabu* » (la chapelle supérieure de la descrip- tion d'Hérodote, où le dieu venait se reposer). « Les mon- » tants de bois (*guśur zululu*) de la porte des oracles ont » été revêtus d'argent pur.

« J'ai orné de reliefs sculptés (*sariri*) les montants, le » seuil et le linteau de la porte du lieu de repos, les gar- » gouilles (*kanuli*) et l'auvent. J'ai garni d'ornements » d'argent les montants de la porte de la chambre de ses » concubines (du dieu), *dal banâtiśu*. J'ai bâti splendi- » dement l'entrée du lieu de repos et la rampe (*mulak*) » du temple en briques de différentes couleurs. »

Col. III, l. 62-72, et col. IV, l. 1-6 : « Pour étonner » les hommes, j'ai refait et renouvelé la merveille de Bor- » sippa, le temple des sept lumières de la terre.... j'en ai » élevé le faîte en briques revêtues de marbre. L'arche » *na'ar kunul* (1), le char de sa domination, l'arche » glorieuse de *Lilmuku*, la grande fête de Babylone, son » trône de dignité, qui est dans l'intérieur (du sanctuaire), » je l'ai couverte de chrysolithes (*tiriśaśśi*) et d'autres » pierres (2). »

(1) Cette arche est mentionnée comme celle du dieu *Nabu* dans W. A. I. II, 62, 2, l. 42.

(2) Le nom de pierre précieuse *tiris'as's'i* est le תרשיש de la Bible (Exod., XXVIII, 20; XXXIX, 13; Ezech., I, 16; X, 9; XXVIII, 13, Cantic., V, 14, Dan., X, 6). Les Septante et Josèphe traduisent par χρυσόλιθος (voy. Braun, *De vestit. sacerdot.*, II, p. 7), c'est-à-dire la topaze, qui se rencontre en effet en Espagne, le pays de תרשיש, d'où lui venait son nom.

Il est possible de relever, dans les noms de matières qu'apportait le commerce, des indications du même genre, révélant la connaissance

Col. IV, l. 61-65 : « Au dieu *Sin*, qui soutient mon » autorité, j'ai fait le temple *Temin Ani* (des assises » d'*Anu*), son temple, en forme de caverne (*nagariš*), » dans le massif qui forme la base du temple *Zida.* » Il s'agit bien probablement là de la chapelle inférieure de la description d'Hérodote.

Dans l'inscription des barils trouvés par sir Henry Rawlinson au milieu des ruines de la Tour (W. A. I. I, 51, 1) ; il y a aussi quelques détails de construction qui concordent avec ceux-ci (col. 1, l. 19-22), et quelques autres qui sont nouveaux (col. 2, l. 7-15) : « Je n'en ai » pas changé l'emplacement; je n'en ai pas dérangé la » pierre angulaire. Dans un mois de salut, dans un jour » heureux, j'ai ajouté des parties nouvelles (*aptati*, cf. » l'araméen אפתא) à la brique crue des massifs et à la » brique cuite des revêtements. J'ai fortifié la base » (*mikitta*, cf. מכונה) ; j'ai inscrit mon nom dans la frise » ajoutée. J'ai mis la main à reconstruire le temple *Zida* » et à en élever le faîte, comme jadis il devait être ; je l'ai » refondu et bâti, comme il devait être dans les temps » lointains ; j'en ai élevé le sommet. »

Enfin l'inscription dite du Baril de Phillips (W. A. I. I, 65) répète les mêmes renseignements (col. 2, l. 19-22), mais ajoute (col. 2, l. 23) ce détail, inconnu d'ailleurs,

géographique de contrées lointaines dont il n'est pas autrement question, les rois d'Assyrie et de Babylone n'y ayant jamais porté leurs armes. C'est ainsi que, dans la longue énumération de bois précieux que contient le texte gravé par l'ordre de *S'in-aχé-irib* sur les taureaux des portes du palais de Koyoundjik (W. A. I. III, 13, 4, l. 3), nous trouvons mentionné un *iṣ-Sindai* qu'il n'y a pas moyen d'entendre autrement que comme un « bois de l'Indus. » C'est sans doute le bois de teck, dont le colonel Taylor a trouvé des poutres encore conservées dans les ruines des édifices de Mougheir, l'antique *Ur* (*Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 264). Au point de vue philologique, on remarquera que la forme *Sindai* est exactement de la même famille que celles que nous avons signalées plus haut (p. 102).

que la déesse *Nana* était considérée comme résidant avec le dieu *Nabu* dans le sanctuaire supérieur de la Tour : voy. la traduction complète du Baril de Phillips, dans Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 230 et suiv. *Nana* est encore dite l'épouse de *Nabu*, « à Babylone, » dans une inscription de *Tuklati-pal-aśar* II : L. 17, l. 15. Le même Baril de Phillips (col. 2, l. 26-35) parle ensuite de seize figures (*pasilli*) symboliques que *Nabu-kudurri-uṣur* avait consacrées dans le sanctuaire supérieur, et qui n'y étaient plus au temps d'Hérodote ; parmi leurs désignations on discerne le « poisson et l'oiseau, » mais le passage est encore extrêmement obscur. On voit par le même texte (col. 1, l. 18-22) qu'il y avait des images symboliques analogues dédiées dans la pyramide de la cité royale de Babylone.

Les renseignements que nous venons d'extraire des inscriptions originales de *Nabu-kudurri-uṣur* réclament quelques commentaires. Et d'abord nous remarquerons qu'il est encore question de la consécration du sanctuaire supérieur de la Tour de Borsippa au dieu *Nabu* dans un autre passage du baril de Phillips (col. 1, l. 34 : W. A. I. I, 65). Dans le même endroit, le roi dit avoir fait faire également une chapelle à *Nabu* dans la pyramide de Babylone (col. 1, l. 35), et la porte de cette chapelle est appelée dans l'inscription de la Compagnie des Indes (col. 2, l. 52 : W. A. I. I. 54) *Bab-Zida*, par une allusion évidente au monument de Borsippa (1). En Assyrie, *Nabu* est dit également résider dans la tour *Zida* de *Kalaχ* (W. A. I. I, 35, 2, l. 7) et dans la tour *Zida* de Ninive (L. 85, 1, l. 1 et 2).

(1) C'est par erreur que M. Norris (*Assyrian dictionary*, t. I, p. 67) applique aux portes de la Tour de Borsippa ce passage, ainsi que celui du cylindre de *Nergal-s'ar-uṣur* (col. 1, l. 23 : W. A. I. I, 67); il s'agit dans l'un et dans l'autre des portes de la Pyramide de la cité royale de Babylone.

La mention d'un sanctuaire appelé *Temin Ani* (les assises d'*Anu)* dans le massif de la base du monument sacré nommé *Zida*, « la main droite, » rappelle immédiatement à l'esprit un des noms religieux et mystiques de le ville de Babylone prise dans son sens le plus étendu, « la Ville de la main d'*Anu*, » nom que *Nabu-kudurri-uṣur* emploie dans un passage de l'Inscription de la Compagnie des Indes (col. 7, l. 25 : W. A. I. I, 57), *Šin-aχé-irib* dans le Cylindre de Bellino (L. 63, l. 14), et dont l'attribution à Babylone est établie positivement par une tablette géographique (W. A. I. II, 50, l. 2 et 25). Elle ne ressort pas moins certaine d'un passage de l'inscription des Annales de *Šar-yukin* (Khorsabad, salle V, plaque 9 : B. 112), où ce prince, après avoir longuement parlé de son séjour à Babylone, dit « je partis de la Ville de la main du dieu *Anu*. » Il faut encore rapprocher la mention que *Nabu-kudurri-uṣur* fait à deux reprises, dans le baril de Phillips (col. 1, l. 16 et col. 2, l. 26 : W. A. I. I, 65) d'une fête (*alap*, אלף, c'est exactement le pendant du grec πανήγυρις) qu'il appelle *alap ille mara alap qat ul*, « la fête sublime *Mara* (c'est sans doute un nom accadien), la fête de la Main Suprême (2). » Cette fête était en rapport étroit avec le culte de la Pyramide de Babylone et de la Tour de Borsippa, puisque le même texte nous apprend que c'était à son premier jour qu'on exposait les figures symboliques et mystérieuses déposées dans les deux monuments. Il est probable qu'elle durait deux jours. C'est du moins ce que semble indiquer un troisième passage du baril de Phillips (col. 3, l. 9 et 10 : W. A. I. I, 66), où tous les termes de la phrase qualificative que nous venons

(2) On peut traduire aussi « la fête de la Main sidérale, » car le sens idéographique d'« étoile » pour le signe dont la valeur phonétique est *ul*, est attesté par d'innombrables exemples des tablettes astrologiques.

de citer sont répétés chacun deux fois, d'après une méthode assez usitée en pareil cas dans les inscriptions de *Nabu-kudurri-uṣur*. Ce dernier passage substitue au nom accadien *mara* son équivalent assyrien *pakluti*. Le nom de « ville de la main d'*Anu* » est aussi mis en rapport avec le culte de la Tour de Borsippa (Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 4, l. 2 : W. A. I. I, 55).

Toutes les appellations que nous venons de grouper se rattachent évidemment à un mythe que nous ne trouvons encore exposé dans aucun texte, ni classique, ni indigène, mais sur lequel des éclaircissements nous vont être fournis par les représentations d'un curieux cylindre publié par Lajard (*Culte de Mithra*, pl. XXVII, n° 5).

Le centre de la composition est occupé par une pyramide à degrés, dont on ne saurait méconnaître l'image et que surmonte une main de taille colossale, sortant de l'étage supérieur. Autour de cette représentation se groupent sept petites figures humaines, les unes vêtues de longues robes, les autres qui paraissent nues ; six sont rangées en deux registres superposés à gauche de la pyramide, les pieds opposés, c'est-à-dire celles de la rangée supérieure debout dans une position normale, et celles de la rangée inférieure dans la position inverse. La septième des petites figures se tient accroupie à droite, tournée vers la main qui sort de la pyramide et les bras élevés dans une attitude d'adoration. Au-dessus de sa tête est le symbole composé des deux tresses antérieures d'une coiffure de femme (peut-être image adoucie du κτεὶς) qui figure au nombre des emblêmes astronomico-religieux du Caillou Michaux (Münter, *Religion der Babylonier*, pl. III) et des deux pierres analogues que possède le Musée Britannique (W. A. I. III, 45). Derrière la petite figure accroupie est un huitième personnage de beaucoup plus grande taille, debout, tourné

à droite, tenant un sceptre, et dans l'attitude donnée d'ordinaire à *Bel-Marduk*. Une femme vêtue d'une longue robe l'adore et devant lui, dans le champ, sont deux symboles, un poisson et une figure étrange, qui semble une sorte de monstre marin porté sur deux jambes humaines.

Il n'y a pas moyen de douter que la pyramide à degrés d'où sort une main ne soit la pyramide ou tour *Zida*, et la main celle du dieu *Anu*, qui donnait son nom au monument et à la ville de Babylone, d'autant plus que les symboles du champ nous reportent au monde de l'abîme et de la mer primordiale, auquel préside *Anu*. Mais que peuvent être les sept personnages qui entourent cette représentation symbolique, avec le huitième plus grand que les autres ? Il faut se rappeler ici les Cabires, *Kabirim* ou plutôt *Gabirim* (Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér., t. XXIII, 2e part., p. 269), de la Phénicie (voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. II, 2e part., p. 1096; Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 652), qui sont au nombre de sept, avec un huitième, *Eśmun* (voy. Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 527 et 529), distingué des autres et considéré comme supérieur (Sanchoniath., p. 38, ed. Orelli; Damasc. *De princip.* p. 352, ed. Bekker), car il personnifiait le monde formé par les sept premiers ou composé de leur réunion (Xenocrat. *ap.* Clem. Alex. *Protrept.*, V, 66; Cicer., *De nat. deor.* I, 13). Sans doute on n'a pas encore trouvé de mention des Cabires dans les textes cunéiformes, mais l'intime parenté de la religion de Babylone avec celle de la Phénicie permet, dans le silence des textes, de chercher chez les Phéniciens un élément d'explication pour les représentations figurées d'un cylindre babylonien. Au reste, dans une tablette mythologique encore inédite, nous avons lu le nom d'*Aśmunu*, correspondant à l'*Eśmun* phénicien, et ce nom seul suppose nécessairement

l'existence des sept autres Cabires. Le culte du même dieu est signalé par Strabon (XVI, p. 737) à Arbèles. Aussi n'hésitons-nous pas à reconnaître les Cabires avec *Ašmunu* sur un cylindre du Musée Britannique (Cullimore, *Oriental cylinders*, n° 167), qui, au-dessus des combats symboliques d'animaux et de monstres, nous fait voir, à un registre supérieur, sept personnages debout avec un huitième assis sur un trône. Ce qui caractérise à nos yeux ces personnages d'une manière décisive, c'est que la plupart d'entre eux, en même temps qu'ils sont munis d'un sceptre, tiennent à la main le serpent placé aussi dans la main du Cabire des monnaies puniques d'Ebusus (Neumann, *Populorum et regum numi veteres inediti*, t. II, pl. IV, n°$^{s}$ 10 et 11; Mionnet, *Description de médailles antiques*, Supplément, t. IV, p. 404; Gesenius, *Monumenta phœnicia*, pl. 39, XII, c. f. g; De Saulcy, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér., t. XV, 2ᵉ part., p. 177-200), le serpent dont 'inscription du sarcophage d'Eschmounazar, à sa l. 17 et d'après l'ingénieuse lecture de M. Munk, universellement adoptée aujourd'hui, fait aussi l'attribut d'*Ešmun*, appelé par les Grecs Ἀσκληπιὸς ὀφιοῦχος (Marin., *Vit. Procl.*, 19).

Le récit du fragm. 1 de Bérose nous a fait voir plus haut des démiurges en sous-œuvre, appartenant à un ordre inférieur de la hiérarchie divine, qui aident le démiurge principal, *Bel*, dans son travail de création du monde. Cette donnée de la cosmogonie chaldéenne ne peut convenir qu'aux Cabires, car c'est eux qui dans la mythologie phénicienne jouent le rôle de démiurges secondaires. De là leur surnom de Patèques, פתח (Herodot., III, 37), la filiation qui les fait naître de Sydyk, צדק, le Vulcain de la Phénicie (Sanchoniath., p. 38, ed. Orelli; Damasc., *De princip.*, p. 352, ed. Bekker), considéré par Phérécyde comme un neuvième dieu Cabirique (Strab., X, p. 472;

voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 254); de là aussi le marteau qui est un des attributs du Cabire représenté par les monnaies d'Ebusus, et que nous voyons entre les mains d'un dieu de la même catégorie dans une de ces idoles sardes (La Marmora, *Voyage en Sardaigne*, pl. XXVI, n° 85; Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, pl. LVI bis, n° 214 g; Gerhard, *Ueber die Kunst der Phœnicier*, extrait des Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1846, pl. V, n° 4), œuvres assez récentes des populations de l'intérieur de l'île de Sardaigne appelées *Barbaricini* (voy. La Marmora, *Sopra alcune antichità Sarde*. Turin, 1853, p. 83 et suiv.) qui demeurèrent fidèles au paganisme phénicien jusqu'à l'époque de saint Grégoire le Grand (Manno, *Storia di Sardegna*, t. I, p. 232 et suiv.).

Nous serions enfin assez disposé à reconnaître les Cabires dans les « sept dieux grands, fils du Seigneur de la mensuration (*Bel meχira*) » dont parle une tablette théogonique (W. A. I. III, 69, 3), où malheureusement leurs noms ont disparu. Mais ceci n'est qu'une conjecture.

Quoi qu'il en soit, après les remarques qui précèdent, il nous paraît difficile de ne pas admettre l'existence des Cabires dans le panthéon chaldéo-assyrien, et de ne pas reconnaître ces dieux sur le cylindre publié par Lajard. Mais quel rapport existe entre eux et la main divine qui s'élève au-dessus de la pyramide à étages? Ici nous devons recourir à la curieuse tradition de l'île de Crète, île dont la religion était si profondément pénétrée d'influences phéniciennes, qui nous a été conservée par le grammairien Diomède (III, p. 474, ed. Putsch): *Aiunt Opem in Idam montem insulæ Cretæ fugiendo delatam, manus suas imposuisse memorato monti, et sic infantem (Jovem) ipsum edidisse, et ex manuum impressione emer-*

*sisse Curetas sive Corybantas, quos a montis nomine et a qualitate facti, Idaeos Dactylos appellant.* Quelques lignes plus loin (p. 475) le même auteur identifie ces Dactyles aux Cabires; et en effet le rapprochement entre les deux classes de personnages est admis par tous les mythologues, car les Dactyles sont comme les Cabires des dieux forgerons (Strab. X, p. 473; Plin. *Hist. nat.* VII, 56, 57; Clem. Alex. *Stromat.* I, p. 362, ed. Potter), des ouvriers démiurgiques. On doit remarquer à l'appui de la légende crétoise, le rapprochement qu'elle établit elle-même entre le nom du Mont Ida et le mot יד « main, » d'une part, et entre δάκτυλος, « le doigt », en grec, et יד, « la main » en hébreu et en phénicien, d'autre part. Il est probable que le nom de l'Ida de Crète était originairement pélasgique comme celui de l'Ida de l'Asie-Mineure et avait la même signification étymologique de « forêt montueuse » (voy. Preller, *Grieschische Mythologie*, t. I, p. 408; Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 79); mais les colons phéniciens, quand ils étaient arrivés en Crète, avaient établi un rapprochement assez naturel entre ce nom de lieu qu'ils y trouvaient déjà existant et le mot יד de leur langue; par suite l'Ida était devenu pour eux une « montagne de la main », à laquelle ils attachaient la même idée que les Babyloniens à la « pyramide de la main droite. »

Dans une autre île de la Méditerranée où l'influence des Phéniciens fut également ancienne et profonde, en Sicile, les dieux locaux correspondant aux Cabires sont les Paliques, Macrob. *Saturn.* V. 19; Virgil. *Æneid.* IX, v. 584 et suiv.; Serv. *a. h. l.*; Steph. Byz. v. Παλική; Schol. *ad* Stat. *Thebaid.* XII, v. 156; Mythogr. Vatic. I, 190; II, 45; Clem. Roman. *Homil.* V. 13; *Recogn.* X, 22), ouvriers divins, mis en rapport avec les sources sulfureuses des

flancs de l'Etna (Callias et Polemon *ap.* Macrob. *l. c.*; Pseudo-Aristot. *Mirab. auscult.* 58; Antigon. Caryst. *Hist. mirab.* 175; Ovid. *Metamorph.* V, v. 406). Or, M. Welcker (*Annal. de l'Inst. Arch.* t. II, p. 245 et suiv.; *Zeitschr. für die Alterthumswissensch*, de Zimmermann, 1838, p. 235 et suiv.; cf. Panofka, *Ann. de l'Inst. Arch.* t. IV, p. 395, et t. V, p. 286; article *Pandora* dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber; Ch. Lenormant et De Witte, *Elite des monuments céramographiques*, t. I, p. 162-171) a reconnu le mythe de leur naissance dans une curieuse peinture de vase grec de fabrique sicilienne (*Ann. de l'Inst. Arch.* t. II, pl. 1; Ch. Lenormant et de Witte. *Elite des mon. céramogr.* t. I, pl. LII); où on les voit enfantés par les mains de la Terre leur mère et se mettant à forger la tête de celle-ci, en véritables démiurges, aussitôt après leur naissance. Ainsi que l'a ingénieusement remarqué l'illustre antiquaire de Bonn, ce mode de naissance, dont ne parlaient pas les mythographes, les caractérise comme γαστερόχειρες ou χειρογάστορες, épithète donnée quelquefois à d'autres ouvriers divins, les Cyclopes de la Lycie (Strab. VIII, p. 273; Eustath. *ad* Homer. *Iliad.* B, p. 286). Coré, si souvent identifiée avec la Terre, était qualifiée de Χειρογονία, « celle qui enfante par les mains; » malheureusement Hésychius, par qui nous avons ce renseignement, ne dit pas à quel pays et à quel mythe il se rapporte.

L'idée d'une génération semblable est encore exprimée dans plusieurs idoles sardes (La Marmora, *Voyage en Sardaigne*, pl. XV, n° 72; pl. XXV, n°s 73, 74, 76 et 79; Gerhard, *Ueber die Kunst der Phœnicier*, pl. V, n°s 3, 6 et 7), où l'on voit un petit personnage sortir de la main d'un dieu que l'attribut du serpent tenu dans l'autre main caractérise comme cabirique.

Les rapprochements auxquels nous venons de nous

livrer autorisent, croyons-nous, à considérer les Cabires qui entourent la main du dieu *Anu* sortant de la pyramide comme sortis de cette main elle-même, et à rattacher la représentation du cylindre publié par Lajard au cycle des mythes dans lesquels les puissances démiurgiques sont enfantées par la main de la personnification divine de la matière primordiale, du chaos qui va être organisé par ces puissances, que la personnification soit féminine comme la Terre ou masculine comme *Anu.* Il est d'autant plus naturel de chercher l'origine première de ces mythes dans la religion chaldéo-babylonienne, que dans le langage symbolique des Babyloniens et des Assyriens la main, *id*, est l'expression la plus énergique des idées de « puissance, force, énergie active » : voy. les exemples rassemblés au mot *id* par M. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 209 et suiv. Nous trouvons même la locution métaphorique *id-il*, « main divine, » pour signifier « puissance, » comme dans cette phrase : *id-ilšu iduk abiktavšu iškun*, « il a abattu sa puissance, il a effectué sa défaite » : W. A. I. II, 65, 1, col. 2, l. 11. C'est donc une image toute empreinte du symbolisme babylonien que celle de cette main divine qui, dans le livre de Daniel, apparaît au milieu du festin pour écrire sur la muraille en lettres de feu l'arrêt de mort de l'empire de Babylone : Dan. V.

Les Cabires, dans la religion de la Phénicie, et sans doute aussi dans celle du bassin de l'Euphrate, étaient des dieux essentiellement sidéraux, en rapport avec les différents groupes heptastériques, comme les Pléiades ou les sept étoiles de la Grande Ourse, auprès desquelles l'étoile polaire jouait le rôle de la huitième (voy. Maury, *Revue archéologique*, t. III, p. 769 et suiv.) Mais on les identifiait surtout avec les sept planètes et leurs orbes, et *Ešmun*, le huitième, était le cosmos formé de leur

assemblage, le ciel des étoiles fixes qui les embrasse tous (Xenocrat. *ap.* Clem. Alex. *Protrept.* V, 66; Cicer. *De nat. deor.* I, 13). C'est pour cela qu'on leur donnait pour attribut caractéristique le serpent, symbole de la marche sinueuse des planètes (Clem. Alex., *Stromat.* V, 4; Horapoll. *Hieroglyphic.* I, 2), qui ne semblent pas décrire un simple cercle dans leur sphère, mais tourner chacune autour d'un centre imaginaire, qui, lui-même, parcourait une orbite circulaire (c'est la notion des épicycles de Ptolomée). Comparez le grand serpent à sept têtes, *śiba qaqqada*, dont il est question dans une tablette bilingue (W. A. I. II, 19, col. 2, l. 13 et 14). Sur le Caillou Michaux (Millin, *Monuments antiques inédits*, t. I, pl. IX; Münter, *Religion der Babylonier*, pl. III) et sur les monuments analogues du Musée Britannique (W. A. I. III, 45) la figure d'un grand serpent occupe une notable partie du ciel. En outre, sur le seul Caillou Michaux, on voit parmi les symboles astronomiques et sidéraux deux serpents, l'un à tête d'aigle et l'autre à tête de lion.

M. Movers (*Die Phœnizier*, t. I. p. 528) a déjà fait remarquer l'analogie qui existe entre les sept étages de la Tour de Borsippa décrite par Hérodote, portés à huit par l'adjonction du soubassement, et les sept Cabires planétaires, portés à huit par l'adjonction d'*Esmun*. Ce rapprochement prend une bien autre valeur maintenant que nous savons par le témoignage des textes babyloniens eux-mêmes que la Tour était le « temple des sept lumières de la terre » ou « des sept sphères, » que ses sept étages étaient revêtus des couleurs des sept planètes auxquelles ils étaient consacrés, et que dans le soubassement, qui formait un huitième étage inférieur, était un « sanctuaire des assises *d'Anu.* » Le culte de ce monument sacré par excellence nous offre ainsi un groupe divin des sept pla

nètes jointes à *Anu*, le κόσμος par excellence, le dieu-monde, le ciel des étoiles fixes qui embrasse et engendre les planètes avec leurs orbites, groupe exactement parallèle à celui des sept Cabires joints à *Eśmun*; ce dernier en est la reproduction dans un ordre d'émanation inférieur, la manifestation et comme l'expression démiurgique.

Peut-être faut-il ici tenir compte du renseignement fourni par la tablette encore inédite du Musée Britannique portant le numéro K 255. Elle semble en effet identifier *Anu* avec un dieu nommé *Sabi*. Ce nom, qui signifie « sept » s'écrit en effet par le chiffre 7 suivi du complément phonétique *bi*. Le dieu *Śabi* est donc « le dieu sept, » ou peut-être plus exactement « le dieu des sept, » le dieu qui préside au groupe des sept autres dieux et le résume. C'est une manière différente d'exprimer la même idée qu'*Aśmunu* ou *Eśmun*. Aussi *Anu* s'identifiant avec *Śabi* est-il précisément *Anu* dans le rapport avec le groupe planétaire où le place le culte de la Tour Borsippa. Au reste, *Śabi* figure encore sur quelques autres monuments comme un personnage divin distinct et d'une certaine importance. Dans la tablette n° 100 de la collection photographique, il est nommé quatorzième, à la suite des douze grands dieux, au milieu d'une série d'invocations. On parle d'un temple qui lui était dédié et l'on nomme les dieux qui y étaient adorés avec lui (W. A. I. III, 66, recto, col. 4, l. 13-21); enfin on le signale comme étant à Ninive l'objet d'un culte commun avec un dieu *Narudu*, dont nous ignorons le rôle et les attributs (W. A. I. III, recto, col. 6, l. 2).

En tous cas, nous comprenons maintenant comment le mythe des Cabires enfantés par la main d'*Anu* s'applique à la pyramide à étages de Borsippa, qui est le « temple des sept lumières » et en même temps le « temple de la main

divine. » Ajoutons une dernière remarque. La forme la plus vraisemblable du nom des Cabires phéniciens est *Gabirim*, dont le correspondant assyrien est *Gabri*. Or ce nom est précisément un de ceux que l'on appliquait aux géants légendaires, ainsi que nous l'avons vu tout à l'heure, dans la note 2. Il est donc probable que le mythe qui mettait les Cabires ou *Gabri* en relation avec la Tour des Langues a été la source de la tradition populaire qui la faisait bâtir par des géants, comme nous le voyons dans notre fragment de Bérose, le mot *gabri* étant pris dans son sens héroïque au lieu de son sens divin.

Nous sommes parvenus à nous rendre compte du mythe cabirique qui s'attachait à la Tour à étages de Borsippa et de la relation de ce mythe avec le nom accadien de *Zida*. Mais il nous reste encore une question de quelque importance à examiner au sujet de cet édifice sacré. Le titre que prennent tous les rois du dernier empire chaldéen immédiatement après celui de « roi de Babylone » est *zanin Bit-Šaggaṭu au Bit-Zida*, « conservateur » ou plutôt « néocore du Temple du Chef (voy. Oppert, *Expédi-* » *tion en Mésopotamie*, t. II, p. 94) et du Temple de la » Main droite, » c'est-à-dire de la Pyramide de Babylone et de la Tour de Borsippa, comme tous les assyriologues sont aujourd'hui d'accord pour le reconnaître. La racine verbale *zanan* a le sens d'« embellir » et surtout de « restaurer » (voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. II, p. 361 et suiv.), mais nous préférons traduire ici *zanin* par « néocore » plutôt que par « restaurateur, » comme fait M. Oppert, parce que le titre n'appartient pas seulement à *Nabu-kudurri-uṣur*, le véritable restaurateur des deux édifices, mais aussi à des rois qui ne semblent y avoir exécuté aucuns travaux, du moins à la Tour, comme *Nirgal-šar-uṣur* (W. A. I. I, 8, 5; 67, col. 1, l. 2) et *Nabu-*

*na'id* (W. A. I. I, 66, 1, col. 1, l. 1 et 2 ; 68, 3.)

Se fondant sur cette dernière circonstance, quelques savants ont cru que le titre en question devait recéler une signification politique allusive. Hincks (*Essay on Polyphony*, p. 21) propose de traduire *Bit-Šaggalu* par « la demeure des têtes nombreuses » et *Bit-Zida* par « la demeure droite, » deux traductions philologiquement inadmissibles, et explique ces deux expressions comme désignant, ce sont ses propres termes, *the barrack and the judgement hall*; il en conclut que les monarques de Babylone s'intitulaient ainsi « les protecteurs des institutions militaires et civiles de la contrée. » M. Ménant (*Inscriptions des briques de Babylone*, p. 41-43 et p. 53), en vertu de rapprochements philologiques encore plus hasardés, y voit « le temple et le palais, l'autel et le trône, la puis» sance religieuse et la puissance politique. » Nous croyons, pour notre part, qu'il n'y a pas à se creuser le cerveau pour chercher des allusions semblables et que dans cette voie on ne peut que s'égarer. Le titre est, suivant nous, purement sacerdotal, et la dualité symbolique qui met en parallèle et en opposition les deux principaux édifices sacrés de Babylone a un caractère exclusivement religieux. Elle est, du reste, déjà mentionnée dans une inscription de *Tuklati-pal-ašar* II (l. 34, 2, l. 6).

Un titre analogue, se rapportant également à deux édifices sacrés mis en opposition, est porté par les monarques assyriens du IX<sup>e</sup> siècle. Nous le lisons dans la stèle de *Šamši-Bin* III (col. 1, l. 30 et 31 : W. A. I. I. 29), *zanin Bit-Ašra la [mu]barku, mukil parṣi Arali*, « néocore du *Bit-Ašra* sans reproche, élevant les divi» sions (les étages) de l'*Arali*. » Dans une inscription *Bin-nirari* III il offre une légère variante : *zanin Bit-Ašra la muparku, mukil pan Arali*, « néocore du *Bit-Ašra* sans

» reproche élevant la face de l'*Arali.* » Ce titre a le grand avantage de ne pas laisser de doutes sur la signification symbolique des deux édifices et de leur opposition. Ils sont en effet désignés, le premier par les signes *bit. χi. ra*, le second par les signes *bit. mat*, c'est-à-dire par la même notation idéographique que les deux moitiés de la sphère céleste, le *Aśru* et le *Qaqqadu* ou *Bit-śadu*, le ciel inférieur et le ciel supérieur, le nadir et le zénith : voy. ce que nous en avons dit dans la note 46 du fragm. 1, plus haut p. 133 (1). Ce sont donc deux temples que l'on réunissait et opposait l'un à l'autre comme l'image des deux hémisphères de l'univers, l'inférieur et le supérieur, l'infernal et le céleste.

Nous rendons provisoirement par *Bit-Aśra* le nom de celui des deux édifices qui correspondait au *Aśru*, faute de savoir son appellation exacte, car il devait en avoir une propre comme celui qui correspondait au *Qaqqadu* ou *Bit-śadu.* Pour ce dernier, en effet, le témoignage formel de deux tablettes grammaticales (W. A. I. II, 30, 1, revers, l. 10 et 11 ; 49, 2, l. 24) nous apprend que la réunion des deux signes *bit* et *mat*, quand elle désigne l'édifice en question, doit être lue *Arali* (voy. aussi W. A. I. II, 61, 1, l. 48, où *Arali*, écrit phonétiquement, est le nom d'un temple). Le même nom s'applique à une région mystique du ciel dans un important passage des Fastes de *Sargukin, l.* 156 : *Nisruk Śin Śamaś Nabu Bin Adar au χiratiśunu rabati śa ina kirib Bit-χarriś rab Kurra Aralli*

(1) Notons en passant une preuve nouvelle du sens du second terme dans la qualification donnée à *Adar-Ṣamdan* par le monolithe de Nimroud (col. 1, l. 2 : W. A. I. I, 17) : *iliddi qaqqadi mukil marras' s'ame au irṣiti*, « rejeton du zénith, qui dirige la marche du ciel et de la terre. » Le même texte (col. 1, l. 25 : W. A. I. I, 17) dit, en parlant du roi, que les grands dieux *s'ids'u ina qaqqadi ana daris' yukinnu*, « ont établi sa puissance pour l'éternité dans les cieux supérieurs. »

*iniś*...., « *Nisruk*, *Sin*, *Samaś*, *Nabu*, *Bin* et *Adar*, et » leurs grandes épouses, qui règnent (?) éternellement » dans l'intérieur du *Bit-χarriś* grand de la contrée de » l'Orient et de la contrée d'*Aralli.* » C'est on le voit une région lumineuse et céleste comme l'Orient (1), qui sert de résidence aux grands dieux et dont les temples *Arali* sont l'image. Une telle donnée convient parfaitement au *Qaqqadu* ou *Bit-śadu*, c'est-à-dire à la partie culminante de l'hémisphère supérieur du ciel. Quant au *Bit-χarriś*, « la demeure bien bâtie » (חרש), que le passage cité donne comme le palais des dieux, il est situé à la fois dans le *Kurra* et dans l'*Aralli*, c'est-à-dire dans l'Orient et dans la direction du point qui sert de pivot à la rotation du ciel supérieur; nous croyons donc qu'il faut le placer au sommet de la montagne paradisiaque du nord-est, qui unit comme une colonne le ciel à la terre, le *har-môad* d'Isaïe (XIV, 4-20), dont nous avons étudié la conception dans la note 16 du fragm. 15 et dont nous venons de dire que les pyramides de la Chaldée étaient une imitation (2). Dans le

(1) Nous ne comprenons pas comment M. Oppert a constamment tradnit *mat Kurra* par « le Sennaar » et n'a pas reconnu ici le nom accadien de l'Orient, *Kurra*, qui ne peut changer ni de sens ni de lecture quand il est précédé du signe de « pays, » non plus que quand il est précédé du aigne de « région céleste, point cardinal » (W. A. I. II, 29, 1, revers, l. 2). La seule chose qu'on puisse faire est de le prendre pour allophone et de le lire par son équivalent assyrien *s'adu*, mais en tous cas il n'y a pas à y chercher le Schennaar de la Bible. Ce n'est paa en effet la Babylonie, c'est un pays situé à l'orient par rapport à cette contrée. Ce « pays de » l'Orient » est appelé « le père des pays » (W. A. I. I, 35, 3, l. 23), précieux indice de l'existence chez les Babyloniens de la tradition qui plaçait dans l'est le berceau de l'humanité.

(2) De cette situation de la montagne sacrée et paradisiaque résulte qu'elle est tantôt placée au nord comme dans Isaïe et dans la tradition des Sabiens, tantôt à l'orient, comme dans notre fragm. 19. Dans l'écriture cunéiforme un même signe (celui dont la valeur syllabique la plus commune est *mat*) exprime les deux idées de « pays » et d'« orient, soleil » levant. » L'origine commune de ces deux acceptions idéographiques nous paraît être dana une troisième, que nous regardons comme la plus

prisme de ***Tuklati-pal-aśar*** I<sup>er</sup> (col. 1, l. 26 : W. A. I. I, 9) le dernier terme de la puissance du roi est que les dieux le conduisent *ana manzaz Bit-χarriś Kurra*, « à l'exaltation du *Bit-χarriś* de l'Orient. » Il y avait des *Bit-χarriś* terrestres et artificiels comme des *Arali*, c'est-à-dire des temples qui recevaient ce nom et qui étaient regardés comme l'image et la reproduction du *Bit-χarriś* céleste, et ce dernier point est nettement caractérisé par la manière dont on complète presque toujours l'assimilation en les qualifiant de « *Bit-χarriś* de l'Orient. » *Śamśi-Bin* III (Stèle, col. 1, l. 32 : W. A. I. I, 29) dit s'être « appli» qué de tout son cœur à l'embellissement du *Bit-χarriś* » de l'Orient et des *Arali* de son pays, » *ana meri Bit-χarriś Kurra Aralat matśu*. *Bin-nirari* III (W. A. I. I, 35, 3, 1, 22 et 23) qualifié son ancêtre *Salmanu-aśir* III de « celui » qui a conservé le *Bit-χarriś* du pays oriental qui est le » père des pays, » *muudil Bit-χarriś Kurra śa abu matâti*. Dans le Cylindre de Bellino (l. 13 : L. 63) ce nom de temple, suivi du déterminatif de « ville, » est le nom d'une cité chaldéenne, inconnue sur les autres monuments, qui est là nommée avec *Uruk*, *Nipur*, *Kis*, *Ur* et *Tiggaba* ou Cutha. Dans l'inscription dite de la Compagnie des Indes, *Nabu-kudurri-uṣur* dit avoir construit à Babylone deux *Bit-χarriś*, l'un en l'honneur de *Zarpanit* (col. 4, l. 14-19 : W. A. I, I. 55), l'autre en l'honneur de *Gula* (col. 4, l. 48-43 : W. A. I. I, 65).

Revenons, après cette digression, au *Bit-Aśra* et à l'*Arali*. On est en droit de supposer que ces deux temples existaient dans la plupart des cités assyriennes. Il est

ancienne de toutes, celle de « montagne. » De cette signification aura découlé d'un côté celle de « pays, » par une métaphore graphique que nous retrouvons dans l'hiéroglyphisme égyptien, de l'autre celle d'« orient, » en vertu de la donnée de la montagne orientale de l'assemblée des astres.

certain qu'à *Kalaχ* (Nimroud) le nom de ***Bit-Aśra*** était appliqué au temple de ***Adar*** situé près de la pyramide à étages, ***Bit-Zida***, sans doute à cause du titre de ***pal Aśar***, « fils de l'hémisphère inférieur, » qui appartient à ce dieu ; c'est ce qui ressort d'un passage formel du grand monolithe d'***Aśśur-naṣir-pal*** (col. 3, l. 90 : W. A. I. I, 25). En même temps ***Tuklati-pal-aśar*** Ier parle des ***Aralat aliya Aśśur***, « ***Arali*** de ma ville d'***Aśśur*** » (Prisme, col. 4, l. 90 : W. A. I. I, 12), et ***Aśśur-naṣir-pal*** dit (W. A. I. I, 27, l. 10) avoir consacré différentes offrandes ***ana Aśśur belya au Aralat matya***, « à ***Aśśur***, mon seigneur, et aux ***Arali*** de mon pays. » Il y avait donc des ***Arali*** dans différentes localités comme nous avons vu plus haut qu'il y avait des ***Bit-Zida***, et il semble que ce nom devait désigner un temple d'un certain type, avec une certaine consécration, de même que nous avons reconnu qu'il y avait une analogie étroite dans le culte des différents ***Bit-Zida***, à Ninive et à *Kalaχ*, aussi bien qu'à Borsippa. Au reste, il semble que l'expression de ***arali*** ait fini par prendre le sens de « temple » purement et simplement, comme dans cette phrase du grand monolithe de Nimroud : ***niśi rabiya ana hikaliśu aralatśu uśedan***, « j'ai installé mes grands dans ses palais et ses temples » (col. 1, l. 38 : W. A. I. I, 19). ***Aśśur-naṣir-pal*** dit encore de lui-même : ***śa ana śuteśur parṣi aralat matśu pitqudu kayanu***, « qui (a été) un sur- » veillant véritable pour l'entretien des étages des tem- » ples de son pays » (Monolithe, col. 1, l. 24 : W. A. I. I, 17). Enfin il applique le nom d'***arali*** au palais même qu'il s'est fait construire à ***Kalaχ*** ; il est vrai que c'est dans un passage où il parle des sanctuaires divins qu'il y a attachés : ***arali śi ina labana lu akzur***, « j'ai fait en briques ce pa- » lais » (col. 2, l. 134 : W. A. I. I, 23). C'est aussi dans ce sens de « temple, demeure sacrée, » qu'il faut prendre

la réunion des deux signes *bit-mat*, interprétée dans une glose par *arali*, quand elle est suivie du caractère *mit*, formant ainsi un groupe idéographique complexe de trois signes qu'une tablette (W. A. I. II, 49, 2, l. 24; cf. 30, 1, revers, l. 11) interprète par le mot *mituv*, dont nous ignorons la signification (1).

Nous croyons qu'à Babylone la signification et l'opposition symbolique du *Bit-Šaggatu* et du *Bit-Zida* était la même qu'en Assyrie celle du *Bit-Ašra* et de l'*Arali*, et que, par conséquent, les deux titres royaux que nous avons comparés sont exactement correspondants. En effet, la Tour de Borsippa, avec ses sept étages considérés comme la demeure des sept planètes et son soubassement où réside le dieu uranique et cosmique qui les embrasse toutes, est une image du ciel visible, de l'hémisphère supérieur et lumineux. Aussi, comme l'a justement remarqué M. Fox Talbot (*Journal of the Royal Asiatic Society*, new ser. t. III, 2e part. p. 19), une idée de bon augure s'attache-t-elle à son nom de *Zida* et au choix spécial qui y est fait de « la main droite, » car il eût suffi de l'appeler « la main, » sans désignation précise, pour correspondre au mythe que nous examinions tout à l'heure. En effet, chez tous les peuples orientaux, anciens et modernes, la main droite a toujours été un emblême de bonne fortune, de protection contre les mauvaises influences; c'est à ce titre qu'elle est sculptée sur plusieurs cippes carthaginois (Gesenius,

(1) Le signe *mit* ayant fréquemment la valeur idéographique de « cadavre » (voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 145), et *mituv* pouvant être rapproché de la racine מות, « mourir, » sir Henry Rawlinson dans Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 52) interprète le groupe idéographique complexe *bit. mat. mit* par « tombeau. » Comme ce groupe ne s'est encore rencontré dans aucun texte, il n'est pas possible de vérifier la valeur de cette conjecture. Remarquons cependant que, dans W. A. I. II, 49, 2, vient immédiatement après le mot accadien *kidu* expliqué par l'assyrien *qibiru*, qui semble bien être קבר.

*Monumenta phœnicia*, pl. 16 et 17) et que les Arabes d'Afrique la placent encore au-dessus des portes de leurs maisons (La Marmora, *Sopra alcune antichità sarde*, p. 80). La pyramide de la cité royale de Babylone est essentiellement un tombeau, celui de *Bel-Marduk;* le dieu y est adoré, non-seulement avec sa compagne habituelle *Zarpanit*, appelée des Grecs Héra, mais en outre avec une autre déesse qu'ils qualifient de Rhéa (Diod. Sic., II, 9) et qui ne peut être que *Belit-Tihavti* sous sa forme essentiellement chthonienne d'*Um-Uruk*, puisque — le fragm. 1 nous l'a appris — c'est dans les peintures de ce temple qu'était retracée la scène cosmogonique de *Bel* formant le monde en coupant en deux *Belit Um Uruk*, telle que Bérose la raconte. Il y a plus, la Pyramide reçoit à plusieurs reprises (1° Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 3, l. 15: W. A. I. I, 54; 2° Baril de Phillips, col. 1, l. 39: W. A. I. I, 65; 3° Inscr. de Borsippa, col. 1, l. 27: W. A. I. I, 51, 1) le nom tout à fait décisif de *Bit temin irsit*, « le temple des bases de la terre » (voy. Oppert, *Etudes assyriennes*, p. 87), qui la caractérise d'une manière certaine comme une image de l'hémisphère inférieur, du monde ténébreux de l'abîme. Ainsi dans la dualité de la Pyramide et de la Tour nous retrouvons, comme en Assyrie, un symbole des deux hémisphères opposés de l'univers, et nous établissons l'équivalence complète du *Bit-Šaggatu* et du *Bit-Aśra*, comme du *Bit-Zida* et de l'*Arali*. Et ce qui achève de le prouver, c'est qu'à *Kalaχ* la dualité des deux édifices sacrés mis en opposition se compose du *Bit-Aśra* et du *Bit-Zida*, le temple d'*Adar*, le soleil ténébreux, et la tour à étages voisine. De là enfin l'établissement d'une chapelle consacrée à *Nabu* au sommet de tous les *Bit-Zida*, car il est le dieu *paqid kiššat šame*, « directeur des légions célestes. »

C'est sans doute, suivant la judicieuse remarque de M. Oppert (*Expédition en Mésopotamie*, t, I, p. 210), la consécration de l'assise la plus haute de la Tour de Borsippa au Soleil, indiquée par son revêtement d'or, qui la fit regarder par les Grecs d'une certaine époque comme un temple d'Apollon. Strabon (XVI, p. 739) et Arrien (*ap.* Steph. Byz. v. Βόρσιππα) disent qu'il y avait à Borsippa de grandes fabriques de toiles, d'où venaient probablement les célèbres étoffes de Babylone, et un grand sanctuaire d'Apollon et d'Artémis, autour duquel était groupée une école de prêtres chaldéens. Cette école était, du reste, de date ancienne, car elle est déjà mentionnée du temps de *Sar-yukin* (Fastes, l. 134) et d'*Aśśur-aχ-idin* (W. A. I. I, 45, col. 2, l. 47). D'autres écrivains de l'époque romaine semblent confondre le culte du temple pyramidal de Borsippa avec celui de la pyramide de la Cité Royale de Babylone, tombée en ruines dès le temps d'Alexandre, mais dont le souvenir se maintenait encore. Pline dit que « le temple de Jupiter Bélus y subsiste » : *Hist. nat.* VI, 38. Pausanias raconte que Séleucus, après avoir transféré les habitants de Babylone à Séleucie, laissa subsister le mur de la ville, ainsi que le temple de Bel, auprès duquel il permit aux Chaldéens de demeurer: Pausan. I, 16, 3. On croit encore reconnaître la représentation de ce temple dans les bas-reliefs de l'arc de triomphe de Septime Sévère à Rome: Bellori. *Veteres arcus Augustorum triumphis insignes*, pl. 12; voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 211. Les écrivains arabes Soyouti et Yakout en parlent sous le nom de *Ṣarχ*, « la Tour ; » quant à celui de *Birs*, que les ruines portent aujourd'hui, c'est certainement une corruption de *Barsip.* Benjamin de Tudèle visita les restes de ce monument que la tradition des Israélites de Babylone continuait à dési-

gner comme la Tour des Langues; il était alors mieux conservé qu'aujourd'hui, et le voyageur juif parle des rampes qui donnaient accès à la partie supérieure : Benjam. Tudel. *Itin.* p. 77, ed. L'Empereur.

Parmi les voyageurs modernes, Niebuhr est le premier qui ait signalé l'importance de cette ruine dont les savants se sont depuis tant occupés.

---

7] Voy. le commentaire du fragm. 19.

# XVIII

Syncell. p. 44, C.

Ἀλεξάνδρου τοῦ Πολυΐστορος περὶ τῆς πυργοποιίας.

Σίβυλλα δέ φησιν[1], ὁμοφώνων ὄντων πάντων ἀνθρώπων, τινὰς τούτων πύργον ὑπερμεγέθη οἰκοδομῆσαι, ὅπως εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῶσι[2]. Τοῦ δὲ θεοῦ ἀνέμους ἐμφυσήσαντος ἀνατρέψαι αὐτούς, καὶ ἰδίαν ἑκάστῳ φωνὴν δοῦναι, διὸ δὴ Βαβυλῶνα τὴν πόλιν κληθῆναι· μετὰ δὲ τὸν κατακλυσμὸν Τιτᾶνα καὶ Προμηθέα γενέσθαι[3].

Καὶ τὰ μὲν τῆς πυργοποιίας Ἀλέξανδρος ταῦτα μαρτυρῶν καὶ αὐτὸς Βαβυλῶνα διὰ τὴν σύγχυσιν κληθῆναι τὴν πρὸ πολλῶν μυριάδων ἐτῶν μυθολογουμένην παρ' αὐτοῖς βεβασιλευκέναι.

Euseb.*Armen.Chron.*p.17,ed.Mai.

*Alexandri Polyhistoris de turris aedificio.*

*Sibylla ait omnes homines una lingua utentes turrim illam celsissimam exstruxisse, ut in coelum conscenderent : Deum vero fortissimum vento afflato eamdem turrim dejecisse, peculiaremque singulis sermonem tribuisse, ideoque et urbem Babylonem esse appellatam. Mox post diluvium Titanum atque Prometheum exstitisse : tum etiam a Titano bello Saturnum esse appetitum.*

*De turris aedificio hactenus.*

Extrait d'Alexandre Polyhistor sur la construction de la Tour.

« La Sibylle dit que lorsque les hommes avaient encore une seule langue, quelques-uns d'entre eux entreprirent de construire une tour immense, afin de monter jusqu'au ciel. Mais la divinité, ayant fait souffler les vents, les

bouleversa et donna à chacun une langue propre ; d'où la ville fut appelée Babylone. Et après le déluge naquirent Titan et Prométhée. »

C'est en ces termes qu'Alexandre témoigne de la construction de la Tour et dit que Babylone fut ainsi nommée d'après la confusion, tout en prétendant que cette ville eut des rois depuis des myriades d'années fabuleuses.

---

1] Ainsi que l'a remarqué Richter (*Berosi quae supersunt*, p. 21) l'identité du récit de ce fragment et de celui d'Abydène, que nous venons de rapporter sous le numéro 17, ne permet pas de douter qu'il ne provienne réellement de Bérose, dont les deux abréviateurs rapportaient la construction de la Tour des Langues avec les mêmes circonstances. Aussi Richter et après lui M. C. Müller n'ont pas hésité à ranger ce morceau parmi les débris des *Antiquités chaldaïques*. Mais chez Abydène le récit relatif à la Tour paraît avoir été présenté purement et simplement comme tout le reste de l'histoire de Chaldée, sans qu'il y fût question de cette Sibylle, qu'introduit ici Alexandre Polyhistor et dont Moïse de Khorène nous parlera encore dans le fragment suivant.

Il n'y a pas à douter en effet que Cornelius Alexander ne présentât tout ce passage comme un récit sibyllin. En effet, Josèphe (*Antiq. Jud.* I, 4, 3) le reproduit presque intégralement en l'attribuant à la Sibylle, sans mentionner Bérose : Περὶ δὲ τοῦ πύργου τούτου καὶ τῆς ἀλλοφωνίας τῶν ἀνθρώπων, μέμνηται καὶ Σίβυλλα, λέγουσα οὕτως · Πάντων ὁμοφώνων ὄντων τῶν ἀνθρώπων, πύργον ᾠκοδόμησάν τινες ὑψηλότατον, ὡς ἐπὶ τὸν οὐρανὸν ἀναβησόμενοι δι' αὐτοῦ. Οἱ δὲ θεοὶ ἀνέμους ἐπιπέμψαντες, ἀνέτρεψαν τὸν πύργον, καὶ ἰδίαν ἑκάστῳ

φωνὴν ἔδωκαν. Καὶ διὰ τοῦτο Βαβυλῶνα συνέβη κληθῆναι τὴν πόλιν. « De cette tour et de la diversité de langage des hommes » la Sibylle fait aussi mention en ces termes : Lorsque les » hommes avaient encore une seule langue, quelques-uns » d'entre eux entreprirent de construire une tour très-» élevée, afin de monter jusqu'au ciel. Mais les dieux, » ayant envoyé les vents, bouleversèrent la tour et don-» nèrent à chacun une langue propre. C'est de là que la » ville fut appelée Babylone. » Ce passage a été reproduit d'après Josèphe par Eusèbe (*Praepar. Evang.* IX, 14, p. 417, b). Saint Epiphane (*Adv. haeres.* I) et saint Cyrille d'Alexandrie (*Contr. Julian.* I, p. 9, éd. de Leipzig). L'historien des Juifs l'avait certainement emprunté à Alexandre Polyhistor, quoiqu'il ne le dise pas et préfère le présenter comme puisé par lui-même dans les écrits d'une antique Sibylle, car il se sert précisément des mots qu'Eusèbe nous a conservés dans notre fragment, et bien qu'en ait dit Richter (*Berosi quae supersunt*, p. 31 et suiv.) nous ne croyons pas que Josèphe ait connu le livre de Bérose autrement que par ses abréviateurs, Alexandre et Abydène.

Est-ce à Bérose lui-même qu'il faut attribuer l'intervention du personnage de la Sibylle ? Nous le croyons, car Alexandre Polyhistor paraît avoir suivi toujours fort exactement son auteur, et il n'est pas probable qu'il eût introduit de son chef une circonstance aussi importante. D'ailleurs, avant même qu'il n'eût rédigé son abrégé, la mention faite par Bérose d'une Sibylle chaldéenne à laquelle il attribuait le récit de la Tour des Langues et de la dispute des trois frères divins était une chose bien connue dans ce monde grec d'Alexandrie qui se préoccupait si vivement de tout ce qui tenait aux antiques civilisations de l'Égypte et de l'Asie. Aussi le Juif Alexandrin qui a composé les par-

ties les plus anciennes du III[e] livre des Oracles Sibyllins sous le règne de Ptolémée Philométor, vers 165 avant J. C. (voy. Alexandre, *Oracula Sibyllina*, t. II, p. 314-323), c'est-à-dire 80 ans avant le moment culminant de la carrière de Cornelius Alexander, a-t-il rédigé sa poésie de manière à la placer dans la bouche de cette Sibylle, qu'il fait venir de la Babylonie (v. 808 et suiv.),

Ταῦτα μὲν Ἀσσυρίης Βαβυλῶνος τείχεα μακρὰ
Οἰστρομανὴς προλιποῦσα,

tout en la présentant, pour donner plus de crédit à ses paroles, comme voisine d'époque et apparentée par le sang à Noé (v. 826),

Τοῦ μὲν ἐγὼ νύμφη καὶ ἀφ' αἵματος αὐτοῦ ἐτύχθην,

comme appartenant à la race des Hébreux en même temps que née à *Ur* (v. 218-220),

Ἔστι πόλις [Καμάρινα] κατὰ χθονὸς Οὐρ Χαλδαίων,
Ἐξ ἧς μοι γένος ἐστὶ δικαιοτάτων ἀνθρώπων,
Οἷσιν ἀεὶ βουλή τ' ἀγαθή, καλά τ' ἔργα μέμηλεν.

Et pour mieux relier encore sa prophétie contre les gentils au récit de Bérose, il a eu soin d'y introduire un morceau qui n'est que la paraphrase des paroles mises par cet auteur dans la bouche de la Sibylle, telles que nous les connaissons par Alexandre Polyhistor (v. 98-109) :

Ἀλλ' ὁπόταν μεγάλοιο Θεοῦ τελέωνται ἀπειλαί,
Ἅς ποτ' ἐπηπείλησε βροτοῖς, οἳ πύργον ἔτευξαν
Χώρῃ ἐν Ἀσσυρίῃ (ὁμόφωνοι δ' ἦσαν ἅπαντες,
Καὶ βούλοντ' ἀναβῆναι ἐς οὐρανὸν ἀστερόεντα)·
Αὐτίκα δ' ἀθάνατος μεγάλην ἐπέθηκεν ἀνάγκην
Πνεύμασιν· αὐτὰρ ἔπειτ' ἄνεμοι μέγαν ὕψοθι πύργον
Ῥίψαν, καὶ θνητοῖσιν ἐπ' ἀλλήλους ἔριν ὦρσαν·
Τοὔνεκά τοι Βαβυλῶνα βροτοὶ πόλει οὔνομ' ἔθεντο.
Αὐτὰρ ἐπεὶ πύργος τ' ἔπεσε, γλῶσσαί τ' ἀνθρώπων

Παντοδαπαῖς φωναῖσι διέστρεφον, αὐτὰρ ἅπασα
Γαῖα βροτῶν πληροῦτο, μεριζομένων βασιλήων.
Καὶ τότε δὴ δεκάτη γενεὴ μερόπων ἀνθρώπων,
Ἐξ οὗπερ κατακλυσμὸς ἐπὶ προτέρους γένετ' ἄνδρας.

Il ne nous semble donc pas douteux que ce ne soit Bérose lui-même qui ait raconté la légende de la Tour, sous la forme d'un récit fait par un personnage héroïque et prophétiqne qu'il appelait la Sibylle, de même qu'il avait mis, au commencement de son livre I[er], le récit de la formation du monde dans la bouche du dieu *Anu*, apparaissant, pour le révéler aux hommes, avec les lois de la religion et de la société. Il n'est pas étonnant, du reste, que Bérose, qui écrivait à l'adresse des Grecs, ait employé ce mot de Σίβυλλα pour leur faire mieux comprendre la nature du personnage qu'il mettait en scène, car la croyance aux Sibylles était déjà générale parmi les Hellènes et leur renommée très-grande au temps d'Alexandre. Héraclite (*ap.* Plutarch. *De Pyth. orac.* p. 561, ed. Reiske; *ap.* Clem. Alex. *Stromat.* I, 15, 70), Aristophane (*Pax*, v. 1095 et 1116), Platon (*Theag.* p. 124; *Phaedr.* p. 244) et Aristote (*Problem.* XXX, 1). en avaient déjà parlé (Voy. Alexandre, *Oracula Sibyllina*, t. II, p. 8 et suiv.)

Outre les pratiques savantes de l'astrologie, les Chaldéens et leurs élèves les Assyriens usaient de plusieurs autres procédés mantiques pour connaître l'avenir. Ils avaient recours à la méthode de divination par les sorts, usitée chez presque tous les peuples (Voy. H. Wiskemann, *De variis oraculorum generibus apud Graecos*, p. 19; Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. II, p. 441) chez les Grecs, dans les *thries* de Delphes (Zenob. *Cent.* V, 75; Steph. Byz. v. Θρία; Suid. v. Πυθώ; Hesych. v. Θρία; Lexic. rhetor. *ap.* Bekker. *Anecdota graeca*, p. 365; cf. Lobeck, *Aglaophamus*, t. II, p. 814 et suiv.), à l'oracle d'Athéné

Sciras (Pollux, IX, 96; Eustath. *ad.* Homer. *Odyss.* A. v. 107; Phot. *Lexic.* v. Σκιράφια; Etym. magn. v. Σκειρά; voy. notre *Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne,* t. I, p. 185-189), à celui d'Hercule à Bura (Pausan. VII, 25, 6) et à celui de Géryon à Padoue (Sueton. *Tiber* XIV, 4; voy. De Witte, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. II, p. 138 et 297), chez les Scythes (Herodot. IV, 67) et chez les Arabes avant l'islamisme (voy. Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes,* t. I, p. 275 et 350). Il y a des indications formelles à ce sujet dans les tablettes magiques qui demeurent encore inédites. Mais nous ne saurions admettre l'exemple de cet usage qu'a cru pouvoir citer M. Fox Talbot. Il l'avait emprunté à une très-curieuse tablette (W. A. I. II, 16) qui contient une série de locutions proverbiales en accadien, exprimées sous une forme rhythmée qui semble les caractériser comme des fragments de vieilles chansons et accompagnées de leur traduction en assyrien. Le passage (I. 42-45) où l'érudit anglais avait cru voir une allusion à la divination par le sort ne saurait avoir aucunement ce sens. Il est, du reste, très-clair, en accadien comme en assyrien, et la version assyrienne, que nous citerons seule, en est ainsi conçue :

*Piqâ madvan*
*lukul.*
*Piqâ ballut*
*luśkun.*

« Que je mange (du verbe אכל) la coloquinte (cf. l'hébreu » פקעות) de la maladie (de la racine דוה), et que j'en » fasse la coloquinte de la vie. »

Le sens d'une telle locution proverbiale est fort clair : « que je fasse tourner à mon bien ce qui semble destiné « à mon mal. »

A côté du mode primitif de divination dont nous venons de parler, les Babyloniens avaient aussi de véritables oracles. Il en existait un dans la pyramide de la Cité Royale de Babylone, et la chambre sépulcrale de *Bel-Marduk* dans ce monument est appelée (1° Inscription de la compagnie des Indes, col. 2, l. 43 et col. 3, l. 24 : W. A. I. I, 54; 2° Inscr. de Borsippa, col. 1, l. 17 : W. A. I. I, 51, 1) *bit aššaput*, « la demeure de l'oracle » (voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 271). Il en existait un autre dans la chapelle supérieure de la Tour de Borsippa, consacrée à *Nabu*, car la porte de cette chapelle est qualifiée de *bab aššaput*, « porte de l'oracle » (Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 3, l. 46 : W. A. I. I, 54). Suivant toutes les probabilités, les réponses de ce dernier oracle étaient données à ceux qui venaient les consulter par la femme hiérodule qui passait la nuit dans la chapelle en question et était censée y partager la couche de *Nabu* (Herodot. I, 181; voy. la note 6 du fragm. précédent), et elle les présentait comme reçues du dieu pendant son sommeil. C'est sans doute pour cela qu'Hérodote compare cette hiérodule à la prophétesse de Patara, qui parlait de la même manière au nom d'Apollon. M. Maury (*Histoire des religions de la Grèce*, t. II, p. 448) n'a pas hésité à admettre une opinion semblable à la nôtre, en rapprochant du passage d'Hérodote sur la Tour celui où Iamblique (*Babylon. ap.* Phot. *Biblioth.* 94, p. 75, ed. Bekker) dit que les femmes de Babylone allaient passer la nuit dans le temple d'Aphrodite (*Zarpanit*) afin d'avoir des songes qu'on enregistrait ensuite et dont on tirait des présages (Sur l'usage de l'*incubation* dans les temples antiques, voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. II, p. 452-460). Une des tablettes astrologiques de la bibliothèque de Ninive a précisément trait à l'explication prophétique des

songes (W. A. I. III, 56, 2) et quand le livre de Daniel leur fait jouer un si grand rôle, préoccuper si vivement le roi de Babylone, il est en cela, comme en beaucoup d'autres points malgré ses marques de rédaction récente, empreint de la couleur babylonienne la plus vraie.

On remarquera que c'est par l'organe de femmes que s'expriment les oracles de la pyramide et du temple de *Zarpanit* à Babylone. La croyance aux prophétesses, aux femmes inspirées, était, en effet, universellement répandue chez les peuples de l'Asie antérieure. Il suffit de se rappeler à ce sujet les condamnations draconiennes portées par la loi de Moïse contre les hommes et les femmes faisant le métier de parler au nom des esprits fatidiques (Levitic. XX, 27; Deuteronom. XVIII, 11) et l'histoire de la pythonisse d'En-Dor (I Sam. XXVIII, 7-25). Marius se faisait accompagner dans ses expéditions d'une inspirée syrienne, nommée Martha, qu'il consultait sur toutes ses résolutions importantes (Plutarch. *Mar.* 17). Les anciennes tribus arabes avaient leurs prophétesses, *kâhina,* dont l'influence se montre considérable dans les récits traditionnels de leurs annales (Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 205 et 261; t. II, p. 6). Sur les devineresses et les pythonisses des Babyloniens et des Assyriens nous n'avons aucun témoignage des textes originaux, mais ceux-ci nous montrent du moins que la magie était exercée par des femmes autant que par des hommes. Nous en avons la preuve par une formule d'exorcisme de la tablette qui porte le n° 142 dans la collection photographique du Musée Britannique (recto, l. 18-21) :

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| *kašipu* | *ikšipanni* | *kišpi* | *ikšipanni* | *kišipšu.* |
| *kašiptu* | *takšipanni* | *kišpi* | *takšipanni* | *kišipši.* |
| *epišu* | *ipušanni* | *ipšu* | *ipušanni* | *epussu.* |
| *epištu* | *tepušanni* | *ipšu* | *tepušanni* | *epussi.* |

« Le charmeur m'a charmé par le charme, m'a charmé
» par son charme.

« La charmeuse m'a charmé par le charme, m'a charmé
» par son charme.

« Le sorcier m'a ensorcelé par le sortilége, m'a ensor-
» celé par son sortilége.

« La sorcière m'a ensorcelé par le sortilége, m'a ensor-
» celé par son sortilége. »

Il est encore question d'une sorcière dans la tablette n° 43 de la collection photographique, où nous trouvons ce souhait déprécatoire, déjà cité par M. Oppert (*Éléments de la grammaire assyrienne*, 2e édition, p, 115) : *šilimut u anaku lublut*, « qu'elle meure et que moi je vive. »

Par ce qui précède on a vu que précisément à la Tour de Borsippa était attachée une hiérodule qui pouvait très bien recevoir le nom de Sibylle. Il serait donc permis de conjecturer que c'est dans la bouche d'une de ces épouses du dieu *Nabu* que Bérose plaçait sous forme d'une révélation divine le récit de la légende mythique sur les premiers hommes qui s'attachait au monument si fameux et si antique où elle se consacrait au service du dieu. L'historien de la Chaldée paraît avoir aimé cette forme de récits inspirés, car, dans des temps bien rapprochés de lui, il faisait prophétiser par *Nabu-kudurri-uṣur* devant le peuple assemblé, peu de temps avant sa mort, la chute de l'indépendance de Babylone (Abyden. *ap.* Euseb. *Chron. Armen.* p. 28, ed. Mai; *Praepar. Evang.* IX, 41, p. 456, d). Cependant nous devons avouer qu'il nous reste encore quelques doutes sur la réalité de la citation d'une Sibylle proprement dite, par Bérose.

En effet, nous sommes frappés de la coïncidence qui

existe entre la mention de la dixième génération après le déluge,

Καὶ τότε δὴ δεκάτη γενεὴ μερόπων ἀνθρώπων
Ἐξ οὗπερ κατακλυσμὸς ἐπὶ προτέρους γένετ' ἄνδρας,

faite par l'auteur juif et alexandrin des vers sibyllins dont nous avons parlé plus haut, auteur qui certainement avait eu sous les yeux le texte de Bérose, et un passage où Josèphe (antiq. Jud. I, 7, 2) se réfère à l'autorité de l'historien de la Chaldée : Μνημονεύει δὲ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀϐράμου Βήρωσσος οὐκ ὀνομάζων, λέγων δὲ οὕτως· Μετὰ τὸν κατακλυσμὸν δεκάτῃ γενεᾷ, παρὰ Χαλδαίοις τις ἦν δίκαιος ἀνὴρ καὶ μέγας καὶ τὰ οὐράνια ἔμπειρος. « Bérose fait mention de notre père Abraham, mais sans le nommer, en disant : « A la » dixième génération après le déluge il y eut chez les » Chaldéens un homme juste, grand et savant dans les » choses célestes. »

Avec une habileté qui n'est pas rare chez lui, et qui ne révèle qu' une médiocre bonne foi, Josèphe a arrêté sa citation de manière à ne pas rapporter le nom du personnage que Bérose mentionnait en ces termes et à pouvoir ainsi l'identifier plus facilement avec Abraham. Mais il est bien évident que l'historien chaldéen ne parlait pas en cet endroit du patriarche des Hébreux ; il citait quelque héros ou docteur fameux dans la tradition chaldéenne. Mais ne serait-ce pas par lui qu'il aurait fait raconter l'histoire de la Tour des Langues, afin de la mettre sous son autorité? La coïncidence assez frappante du chiffre de dix générations après le déluge serait de nature à le faire supposer. En ce cas Bérose aurait employé le mot σίϐυλλα dans son sens étymologique de θεοῦ βουλὴ (Varr. *ap.* Lactant. *Div. Instit.* I, 6 ; S. Hieronym. *Adv. Jovin.* I, 41 ; Serv. *ad.* Virgil. *Æneid.* III, v. 445, et

VI, v. 12; Isidor. *Origin.* VIII, 8; voy. Alexandre, *Oracula Sibyllina*, t. II, p. 1), pour indiquer le caractère inspiré et fatidique qu'il attribuait au récit.

Quoiqu'il en soit, l'introduction d'un discours sibyllin dans le livre de Bérose et l'existence de vers qui depuis le milieu du II[e] siècle avant notre ère circulaient sous le nom de la Sibylle citée par l'écrivain chaldéen, donnèrent lieu à toute une légende sur une Sibylle Bérosienne, dont il est curieux de suivre les développements successifs. Vitruve (IX, 4), raconte que Bérose, quittant Babylone, était venu s'établir dans l'île de Cos et y avait ouvert une école d'astrologie ; il lui attribue aussi l'invention ou l'introduction chez les Grecs d'un genre particulier d'horloges (IX, 6). Il est difficile de dire quelle est la valeur réelle de ce récit. Mais ce qui est du moins certain, c'est qu'il circulait sous le nom de Bérose des ouvrages d'astrologie auxquels Sénèque (*Quaest. natural.* III, 29), Plutarque (*De placit. philosoph.* II, 29), Vitruve (IX, 1) et Stobée (*Eclog. phys.* p. 552 et 556, ed. Heeren) ont fait des emprunts, et que sa renommée comme astrologue avait presque effacé, vers le temps de l'ère chrétienne, celle qu'il eut dû avoir comme historien. Aussi Pline (*Hist. nat.* VII, 37) nous apprend-il que les Athéniens lui avaient élevé une statue dans le Gymnase à cause de ses prédictions divines, » *cui ob divinas praedictiones Athenienses publice in Gymnasio statuam inaurata lingua statuere.* Cette réputation d'astrologue et d'auteur de prédictions, qui n'était peut-être pas bien authentique, eut aussi une part considérable à la formation de la légende.

C'est chez l'apologiste du II[e] siècle St. Justin le Martyr (*Cohort. ad. Graec.* 37), que nous la trouvons pour la première fois. En parlant de la fameuse Sibylle de Cumes, il dit qu'elle était venue de Babylone, ταύτην ἐκ μὲν Βαβυλῶνος

ὡρμῆσθαί φασι, et qu'elle était la fille de Bérose, l'auteur de l'histoire de Chaldée, Βηρώσσου τοῦ τὴν Χαλδαϊκὴν ἱστορίαν γράψαντος θυγατέρα οὖσαν. Pausanias, un peu plus récent et qui, selon la juste remarque de M. Alexandre, n'avait pas l'habitude de se servir des écrits chrétiens, parle à son tour de la Sibylle fille de Bérose avec un peu plus de détails. « Il y eut, dit-il, chez les Hébreux d'au-dessus de « la Palestine une femme prophétesse, nommée Sabbé, que « l'on dit fille de Bérose et d'Erymanthe ; les uns l'ap- « pellent la Sibylle Babylonnienne, les autres la Sibylle » Égyptienne. » Ἐπετράφη δὲ παρὰ Ἑβραίοις τοῖς ὑπὲρ τῆς Παλαιστίνης γυνὴ χρησμολόγος, ὄνομα δὲ αὐτῇ Σάββη. Βηρόσου δὲ εἶναι πατρὸς καὶ Ἐρυμάνθης μητρός φασι Σάββην· οἱ δὲ αὐτὴν Βαβυλωνίαν, ἕτεροι δὲ Σίβυλλαν καλοῦσιν Αἰγυπτίαν (Pausan. X, 12, 9). M. Alexandre (*Oracula Sibyllina*, t. II, p. 38) conjecture que le nom donné ici à la mère de la Sibylle Bérosienne doit être rétabli en Ἐρίμαντις, *valde prophetans.* En tous cas, il est évident que Pausanias a eu en vue la Sibylle sous le nom de laquelle circulaient les vers qui constituent aujourd'hui les § 2 et 4 du troisième livre des Oracles Sibyllins ; et son langage prouve que tout en admettant les fables sur leur auteur il y avait des esprits plus critiques qui avaient discerné que ces vers étaient d'origine juive et composés en Égypte.

A la même époque un monument épigraphique nous apporte une preuve bien plus frappante de la renommée qui s'attachait déjà à la Sibylle Bérosienne et à sa légende. Nous verrons tout à l'heure Suidas, sans nous dire d'après quel auteur, lui donner le nom de Σαμβήθη, ce qui, comme l'a surabondamment démontré M. Alexandre (*Oracula Sibyllina*, t. II, p. 84), n'est qu'une transcription différente du même nom hébreu que Σάββη. Or, une inscription funéraire de Thyatira en Lydie (*Corp. inscr. graec.* n° 3509),

datée du proconsulat de Catillius Sévérus, sous Hadrien, commence ainsi : ΦΑΒΙΟΣ ΖΩΣΙΜΟΣ ΚΑΤΑΣΚΕΥΑΣΑΣ ΣΟΡΟΝ ΕΘΕΤΟ ΕΠΙ ΤΟΠΟΥ ΚΑΘΑΡΟΥ ΟΝΤΟΣ ΠΡΟ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ ΠΡΟΣ ΤΩΙ ΣΑΜΒΑΘΕΙΩΙ ΕΝ ΤΩΙ ΧΑΛΔΑΙΟΥ ΠΕΡΙΒΟΛΩΙ ΠΑΡΑ ΤΗΝ ΔΗΜΟΣΙΑΝ ΟΔΟΝ, « Fabius Zozimus s'étant fait » faire un tombeau, y a été déposé dans un lieu pur, situé » en avant de la ville, près du Sambathéion qui est dans » l'enclos du Chaldéen, le long de la voie publique. » Périzonius, dans ses notes sur Elien (*Var. hist.* XII, 35) et Frantz (*Corp. inscr. graec.* t. II, p. 840), n'ont pas hésité à reconnaître dans le Σαμβάθειον un petit temple à la Sibylle Sambathé ou Sambéthé, qu'avait élevé dans son enclos un devin, disciple de la tradition chaldéenne, car c'est le sens qu'avait pris alors le plus généralement le mot Χαλδαῖος.

Voici maintenant ce que dit Suidas : « La Sibylle Chal- » déenne est aussi appelée par quelques-uns hébraïque, et » également persique ; elle s'appelait de son nom propre » Sambéthé, de la famille du bienheureux Noé ; c'est elle » qui prédit les exploits d'Alexandre le Macédonien et dont » parle Nicanor, l'historien de la vie d'Alexandre ; elle a » fait mille prophéties sur le seigneur Christ et sa venue. » Les autres Sibylles sont d'accord avec elle, et on a de » celle-ci vingt-quatre livres, traitant de tout peuple » et de tout pays. » Σίβυλλα Χαλδαία, ἡ καὶ πρός τινων Ἑβραία ὀνομαζομένη, ἡ καὶ Περσίς, ἡ κυρίῳ ὀνόματι καλουμένη Σαμβάθη, ἐκ τοῦ γένους τοῦ μακαριωτάτου Νῶε· ἡ περὶ τῶν κατὰ Ἀλέξανδρον τὸν Μακεδόνα λεγομένων προειρηκυῖα, ἧς μνημονεύει Νικάνωρ ὁ τὸν Ἀλεξάνδρου βίον ἱστορήσας· ἡ περὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ μυρία προθεσπίσασα, καὶ τῆς αὐτοῦ παρουσίας. Ἀλλὰ καὶ αἱ λοιπαὶ συνᾴδουσιν αὐτῇ πλὴν ὅτι ταύτης εἰσὶ βιβλία κδ´ περὶ παντὸς ἔθνους καὶ χώρας περιέχοντα. Il est facile de reconnaître que Suidas attribue ici en bloc à cette prophétesse toute la collection

sibylline, telle que nous la possédons, car il faut évidemment, au lieu de κδ′ corriger βιβλία ιδ′, ce qui est précisément le nombre des livres des Oracles Sibyllins. Le lexicographe byzantin confond en même temps avec cette Sibylle chaldéenne la persique, que rien d'autre n'autorise à y identifier ; Varron (*ap.* Lactant. *Div. instit.* I, 6) faisait de cette dernière la plus ancienne des Sibylles et relatait son oracle sur le conquérant macédonien ; voy. du reste ce qu'en a dit M. Alexandre, ***Oracula Sibyllina***, t. II, p. 81 et suiv. Pour ce qui est de la parenté de la Sibylle chaldéenne avec Noé, c'est dans le vers cité par nous plus haut que Suidas a puisé ce renseignement. Il ne paraît donc y avoir dans tout son article d'emprunté à un auteur quelque peu ancien que le nom de Σαμβήθη, qui coïncide si bien avec l'inscription de Thyatira.

Mais là ne devaient pas s'arrêter les transformations que la légende fit subir à la Sibylle chaldéenne. Citée par Bérose, elle était devenue dans les premiers siècles de l'ère chrétienne la fille de cet écrivain ; au moyen-âge, nouveau changement ; le nom de Σάββη la fit confondre avec la reine de Saba. C'est ainsi que nous lisons dans Michel Glycas (*Annal.* p. 343, éd. de Bonn) : Σοβὰ ἔθνος Αἰθιοπικόν · τούτων ἐβασίλευσεν ἡ θαυμαστὴ ἐκείνη Σίβυλλα · μήτε γὰρ νόμον εἰδυῖα, μήτε προφητῶν ἀκούσασα, διὰ τοῦ Σολομῶντος τὸν τῆς σοφίας ὕμνησε χορηγόν · Γένοιτο γάρ, ἔφη, Κύριος ὁ Θεός σου εὐλογημένος, ὃς ἠθέλησεν ἐν σοὶ, δοῦναί σε ἐπὶ θρόνον Ἰσραήλ. « Soba » est un peuple d'Ethiopie ; c'est sur lui que régna » cette merveilleuse Sibylle, qui, sans connaître la loi et » sans avoir entendu les prophètes, célébra en Salomon » l'auteur de la sagesse ; car elle dit : Que le Seigneur » ton Dieu soit béni, qui s'est complu en toi, pour te pla- » cer sur le trône d'Israël. » Ces derniers mots sont empruntés au III^e^ livre des Rois (X, 9), pour compter comme

la version des Septante. Cédrénus dit également (t. I, p. 166 de l'édit. de Bonn) : « La reine de Saba, que les Grecs » ont appelée Sibylle, ayant entendu son nom, vint à Jéru- » salem. » Καὶ βασίλισσα Σαβᾶ, ἥτις ἐλέγετο Σίβυλλα παρὰ Ἕλλησιν, ἀκούσασα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἦλθεν εἰς Ἱερουσαλήμ.

---

2] Ici la tradition relative à la Tour des Langues est présentée sous une forme qui la rapproche tout à fait des mythes aryens où nous voyons, dans l'Inde les *Asura*, en Grèce les Titans et les Géants, cherchant à escalader le ciel et entassant les montagnes pour y parvenir ; sur ces mythes, voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 214.

---

3] Voy. le commentaire du fragm. 19.

## XIX

Mos. Chorenens. I, c. 5.

*Mihi vero libitum est narrationis meae initium ordiri e dilecta mea ceterisque veraciore Sibylla Berosiana, quae haec dicit : Ante turrim ac priusquam generis humani sermo multiplex factus est et varius, post Xisuthri autem in Armeniam navigationem, Zerovanus, Titan ac Japetosthes principatum terrae tenuere. (Qui mihi videntur esse Semus, Chamus et Japhetus.) Hi, ut tradit, quum orbis totius imperium inter se partiti essent, superbia accensus ceteris ambobus dominari voluit Zerovanus, quem hic Zoroastrem Magum, Bactrianorum regem, fuisse dicit, qui fuit Medorum principium ac deorum pater; aliaque multa de eo fabulatur, quae nunc repetere instituto nostro alienum est*[1]. *Itaque Zerovano, ut refert, vim afferenti Titan Iapetosthesque restiterunt, belloque cum eo contenderunt, propterea quod filios suos reges omnibus constituere cogitabat. Quam inter concertationem occupavit Titan partem aliquam ex hereditariis Zerovani finibus. Tum vero interponens se soror eorum Astlicia suis delinimentis tumultum sedavit, interque eos conveniebat, ut imperium Zerovanus haberet. Jurejurando autem inter se paciscuntur, sese omnem deinceps Zerovani stirpem virilem interfecturos, ut ne proles ejus ipsis imperaret; ad eamque rem strenuos quosdam ex*

*Titanibus viros mulierum partibus praeficiunt. Qui quum ad jurisjurandi pactionem necassent duos, soror eorum Astlicia cum Zerovani uxoribus concilium init, quibusdam de Titanibus persuadendi, ut ceteros pueros conservarent*[2] *atque in Orientem asportarent ad montem quemdam quem Deorum Conjectum appellarunt, qui nunc Olympus vocatur*[3].

---

1] Cette assimilation n'appartient certainement pas aux données primitives de l'histoire et au texte de Bérose lui-même; c'est une addition et une explication de date postérieure. Elle a dû s'introduire par suite de l'importance que prit dans les livres zoroastriens postérieurement à l'époque d'Alexandre le personnage de *Zrvâna-akarana*, « le Temps sans bornes, » inconnu au mazdéisme primitif : voy. D'Eckstein, *Questions sur les antiquités sémitiques*, § XV; Oppert, *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1862, p. 61 ; Spiegel, *Avesta*, t. I, p. 271 ; t. II, p. CXIX ; p. 217, et suiv. ; notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p.316; et nos *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 103 et suiv.

C'est par suite d'un syncrétisme analogue que S. Méliton, dans son Apologie à Marc-Aurèle, prétend que le dieu de Bambyce, *Hadran*, n'est autre que le mage Zoroastre : *Spicil. Solesm.* t. II, p. XLIII; Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 324.

---

2] Nous avons ici l'exposé complet du curieux mythe ethnographique, brièvement indiqué à la fin des fragm.

17 et 18. L'auteur juif et alexandrin, qui composait, au milieu du II$^e$ siècle avant l'ère chrétienne, le § 2 du livre III des Oracles Sybyllins, a aussi trouvé ce mythe dans le livre de Bérose, comme la tradition de la Tour des langues, et il lui a également donné place dans ses vers. Mais ç'a été en le paraphrasant, en le mêlant d'éléments étrangers, empruntés à la mythologie greeque et principalement à la *Théogonie* d'Hésiode, de manière à y greffer le mythe héllénique de la Titanomachie. Voici, du reste son récit que nous croyons utile de placer ici comme inspiré en partie de Bérose, bien qu'il contienne bien des choses qui n'étaient certainement pas dans les *Antiquités Chaldaiques*.

Αὐτὰρ ἐπεὶ πύργος τ' ἔπεσε, γλῶσσαί τ' ἀνθρώπων
Παντοδαπαῖς φωναῖσι διέστρεφον, αὐτὰρ ἅπασα
Γαῖα βροτῶν πληροῦτο, μεριζομένων βασιλήων.
Καὶ τότε δὴ δεκάτη γενεὴ μερόπων ἀνθρώπων,
Ἐξ οὗπερ κατακλυσμὸς ἐπὶ προτέρους γένετ' ἄνδρας.
Καὶ βασίλευσε Κρόνος, καὶ Τιτὰν, Ἰαπετός τε,
Γαίης τέκνα φέριστα καὶ Οὐρανοῦ ἐξεκάλεσσαν
Ἄνθρωποι, γαίης τε καὶ οὐρανοῦ οὔνομα θέντες,
Οὕνεκα οἱ προφέριστοι ἔσαν μερόπων ἀνθρώπων.
Τρισσαὶ δὴ μερίδες γαίης κατὰ κλῆρον ἑκάστου,
Καὶ βασίλευσεν ἕκαστος ἔχων μέρος, οὐδ' ἐμάχοντο·
Ὅρκοι γάρ τ' ἐγένοντο πατρὸς, μερίδες τε δίκαιαι.
Τηνίκα δὴ πατρὸς τέλεος χρόνος ἵκετο γήρως,
Καί ῥ' ἔθανεν· καὶ παῖδες, ὑπερβασίην ὅρκοισι
Δεινὴν ποιήσαντες, ἐπ' ἀλλήλους ἔριν ὦρσαν,
Ὃς πάντεσσι βροτοῖσιν, ἔχων βασιληΐδα τιμὴν,
Ἄρξει· καὶ μαχέσαντο Κρόνος Τιτάν τε πρὸς αὐτούς.
Τοὺς δὲ Ῥέη καὶ Γαῖα, φιλοστέφανος τ' Ἀφροδίτη,
Δημήτηρ τε, καὶ Ἑστίη, εὐπλόκαμός τε Διώνη,
Ἤγαγον ἐς φιλίην, συναγείρασαι βασιλῆας
Πάντας, ἀδελφειούς τε, συναίμους τ', ἠὲ καὶ ἄλλους
Ἀνθρώπους, οἵ τ' ἦσαν ἀφ' αἵματος ἠδὲ τοκήων.
Καί ῥ' ἔκριναν βασιλῆα Κρόνον πάντων βασιλεύειν,
Οὕνεκά τοι πρέσβιστός τ' ἦν γε καὶ εἶδος ἄριστος.

27

Ὅρκους δ' αὖτε Κρόνῳ μεγάλους Τιτὰν ἐπέθηκε,
Μὴ θρέψ' ἄρσενα καὶ παίδων γένος, ὡς βασιλεύσῃ
Αὐτὸς, ὅταν γῆράς τε Κρόνῳ καὶ μοῖρα πέληται.
Ὁππότε κεν δὲ Ῥέη τίκτεν, παρὰ τῆνδ' ἐκάθηντο
Τιτῆνες, καὶ τέκνα διέσπων ἄῤῥενα πάντα,
Θήλεα δὲ ζῶντ' εἴων οἱ παρὰ μητρὶ τρέφεσθαι.
Ἀλλ' ὅτε τῇ τριτάτῃ γενεῇ τέκε πότνια Ῥείη,
Τίχθ' Ἥρην πρώτην· καὶ ἐπεὶ ἴδον ὀφθαλμοῖσι
Θῆλυ γένος, ᾤχοντο πρὸς αὐτοὺς ἄγριοι ἄνδρες
Τιτῆνες. Καὶ ἔπειτα Ῥέη τέκεν ἄρσενα παῖδα,
Τὸν ταχέως διέπεμψε, λαθρηΐδίῃ δὲ τρέφεσθαι,
Ἐς Φρυγίην, τρεῖς ἄνδρας ἐνόρκους Κρῆτας ἑλοῦσα·
Τοὔνεκά οἱ Δί' ἐπωνομάσανθ', ὅτι οἱ διεπέμφθη.
Ὡς δ' αὔτως διέπεμψε Ποσειδάωνα λαθραίως.
Τὸ τρίτον αὖ Πλούτωνα Ῥέη τέκε δῖα γυναικῶν,
Δωδώνην παριοῦσα ὅθεν ῥέεν ὑγρὰ κέλευθα
Εὐρώτου ποταμοῖο, καὶ εἰς ἅλα μύρατο ὕδωρ
Ἄμμιγα Πηνειῷ, καί μιν στύγιον καλέουσιν.
Ἡνίκα δ' ἤκουσαν Τιτᾶνες παῖδας ἐόντας
Λάθριον, οὓς ἔσπειρε Κρόνος τε Ῥέη τε σύνευνος,
Ἑξήκοντα δέ τοι παῖδας συναγείρατο Τιτὰν,
Καί ῥ' εἶχ' ἐν δεσμοῖσι Κρόνον τε Ῥέην τε σύνευνον,
Κρύψεν δ' ἐν γαίῃ, καὶ ἐν ζωσμοῖς ἐφύλασσε.
Καὶ τότε δή μιν ἄκουσαν υἱοὶ κρατεροῖο Κρόνοιο,
Καὶ οἱ ἐπήγειραν πόλεμον μέγαν ἠδὲ κυδοιμόν.
Αὕτη δ' ἐστ' ἀρχὴ πολέμου πάντεσσι βροτοῖσι·
Πρώτη γάρ τε βροτοῖς αὕτη πολέμοιο καταρχή.
Καὶ τότε Τιτάνεσσι Θεὸς κακὸν ἐγγυάλιξε,
Καὶ πᾶσαι γενεαὶ Τιτάνων ἠδὲ Κρόνοιο
Κάτθανον.....

« Quand la Tour fut tombée et les langues des hommes devenues discordantes en proférant les sons les plus divers, toute la terre se remplit de mortels, divisés en royaumes. Ce fut alors la dixième génération d'hommes depuis le moment où le déluge avait fondu sur les premiers humains. Régnèrent Cronos, Titan et Iapétos, que les hommes dirent les enfants puissants du Ciel et de la Terre, introdui-

sant les noms du ciel et de la terre parce qu'il étaient de beaucoup les plus puissants des mortels. Ils avaient partagé la terre en trois parts et les avaient tirées au sort, et chacun régnait sur une part, sans qu'ils se fissent la guerre; car ils en avaient fait le serment entre les mains de leur père après ce juste partage.

« Mais vint le terme de la vieillesse de leur père; il mourut, et ses fils, violant d'une manière terrible leurs serments, commencèrent à se disputer à qui, recevant les honneurs royaux, commanderait à tous les hommes. Cronos et Titan combattirent donc l'un contre l'autre. Mais Rhéa, la Terre, Aphrodite à la riante couronne, Déméter, Hestia et Dioné à la belle chevelure, les ramenèrent à l'amitié, réunissant tous les rois, leurs frères, leurs parents, et les autres hommes qui tenaient à la royauté par le sang et par la naissance. Ils décidèrent d'installer Cronos comme roi sur tous, parce qu'il était l'aîné et le plus majestueux. Mais en revanche Titan imposa à Cronos des serments terribles, lui faisant jurer de ne pas élever d'enfant mâle, afin de régner à son tour, quand la vieillesse et la mort seraient venues pour Cronos.

« Aussi quand Rhéa enfanta, les Titans se tenaient autour d'elle et mettaient en pièces ses enfants mâles, laissant la mère élever ceux du sexe féminin. Mais lorsque la vénérable Rhéa accoucha pour la troisième fois, elle mit d'abord au monde Héra, et les Titans, hommes sauvages, ayant vu de leurs yeux sa fille, retournèrent dans leurs demeures. Cependant Rhéa, de la même couche, donna bientôt naissance à un enfant mâle, qu'elle envoya immédiatement en Phrygie pour y être nourri en secret, sous la garde de trois Crétois, liés envers elle par des serments; c'est pour cela qu'il fut nommé Zeus, en tant qu'enfant envoyé au loin. Elle parvint à soustraire secré-

tement Posidon de la même manière. Enfin la divine Rhéa enfanta un troisième fils, Pluton, en passant à Dodone. d'où coulent les eaux du fleuve Eurotas, qui se jettent dans la mer, mêlées à celles du Pénée, et reçoivent le nom d'eau Stygienne.

« Et quand les Titans apprirent qu'il existait en cachette des fils nés de Cronos et de Rhéa son épouse, Titan rassembla ses soixante fils et saisit dans des liens Cronos avec Rhéa son épouse, les cacha sous la terre et les garda enfermés dans les ténèbres. C'est ce qu'entendirent les fils du puissant Cronos, et ils engagèrent contre Titan une dispute et une grande guerre. Ce fut le commencement de la guerre pour tous les hommes et le premier point de départ des luttes à main armée parmi les mortels

« Alors Dieu fit tomber le malheur sur les Titans, et toutes les races des Titans moururent, ainsi que celles des fils de Cronos... »

C'est d'après ce morceau sibyllin que Tertullien (*Ad nation.* II, 12) dit : *Decima genitura hominum ex quo Cataclysmum* (corr. *Cataclysmus*) *prioribus accidit, regnavit Saturnus et Titan et Tamfetus* (corr. *Iapetus*), *coeli et terrae fortissimi filii.* Et les cinq vers qu'il traduit ainsi, à partir de καὶ τότε δὴ δεκάτη γενεὴ, sont également cités par Athénagore (p. 307, éd. de Paris).

Nous avons hésité un moment sur la question de savoir si nous admettrions les vers du troisième livre des Oracles Sibyllins au rang de nos fragments de Bérose, leur auteur s'étant certainement inspiré d'une manière directe de l'historien de la Chaldée. Mais nous avons dû y renoncer, car il est trop clair que cet auteur a joint au fond premier du récit beaucoup de traits et de circonstances qu'il n'a pas empruntés à Bérose, mais à d'autres sources. La comparaison de ces vers avec le fragment de Moïse de

Khorène que nous commentons en ce moment permet de discerner facilement ce qui vient en réalité du récit écrit pour les Grecs par le prêtre babylonien.

Quant au reste, ce sont des emprunts aux fables grecques que le poëte juif d'Alexandrie a greffés plus ou moins adroitement sur cette histoire, afin de la faire mieux cadrer avec la mythologie connue du public hellénique auquel il adressait sa soi-disant prophétie sibylline. Tels sont l'intervention au milieu de la querelle des deux frères des principales déesses que la *Théogonie* d'Hésiode fait naître avant les fils de Cronos; la substitution brusque des Titans de la légende grecque au personnage unique de Titan, tel que nous le voyons au commencement, et que le donnent les extraits plus purs de Bérose ; les noms de Zeus, Posidon et Pluton donnés aux fils de Cronos, afin d'y retrouver les trois grands dieux des mythes des Hellènes ; la naissance de Pluton sur les bords de l'Eurotas de Thessalie, dont il n'était certainement pas question dans l'histoire chaldéenne ; enfin la mention de la Titanomachie, à laquelle le poëte a donné un caractère différent de celui qu'elle a d'ordinaire dans les récits grecs, puisqu'il y fait lutter les Cronides pour délivrer leur père captif des Titans, tandis que chez Hésiode et les autres Hellènes ce sont les Titans qui essayent de délivrer leur frère Cronos, prisonnier de ses enfants. Notons aussi comme une circonstance ajoutée, mais personnellement propre à l'auteur des vers sibyllins, la substitution de l'Ida de Phrygie à l'Ida de Crète comme lieu de naissance de Zeus, premier indice du système commun à tous les auteurs de poésies sibyllines, qui plaçait en Phrygie le berceau de l'idolâtrie (*Orac. Sibyl.* V, v. 130 ; VII, v. 13).

Il est manifeste que Moïse de Khorène n'a pas puisé dans ces vers le récit que nous étudions actuellement, car

il en donne une rédaction trop différente. Mais la façon dont il cite la Sibylle Bérosienne et l'adoption de toute cette histoire par le poëte qui prétendait parler au nom de cette Sibylle, prouvent, suivant nous, que dans le livre de Bérose, le mythe de la dispute des trois frères, faisant suite à celui de la Tour des Langues, continuait le même récit mis dans la bouche d'une Sibylle.

Remarquons encore que Moïse de Khorène n'a certainement pas pris tout ceci dans un texte écrit en grec, dans les extraits directs de l'ouvrage de Bérose. Sa source était certainement déjà arménienne, et les noms grecs qui désignaient les personnages du mythe dans l'original des Χαλδαϊκὰ de Bérose, ainsi que dans Abydène et dans Alexandre Polyhistor, y étaient traduits et déguisés sous une forme toute ivanienne (voy. Pictet, *les Origines indo-européennes*, t. II, p. 626). Zerovan est bien évidemment le zend *zarvan*, « temps, » et cette appellation s'est formée sur le modèle du *Zrvâna-akarana*, le temps incréé, infini, des livres attribués à Zoroastre : voy. Spiegel, *Avesta*, t. II, p. 217. Japetosthê, remarque M. Pictet, « a tout l'air d'un superlatif tel que le serait en sanscrit *gâpatiṣṭa*, le chef de la race par excellence, de même que de *nṛpa*, roi, on voit se former un comparatif *nṛpatara*, qui est plus qu'un roi, et un superlatif *nṛpatama*, qui est roi au suprême degré. » Cette formation confirme l'opinion de M. Ewald (*Geschichte des Volkes Israel*, t. I, p. 363) et de M. Pictet (*Les origines indo-européennes*, t. II, p. 627) attribuant une origine aryenne au nom du personnage dont la Bible fait l'ancêtre des Aryas, nom connu du reste aussi dans la tradition grecque, tandis que ceux de Sem et de Cham sont purement sémitiques. Tout ceci doit être le résultat d'un travail, en partie basé sur des traditions encore existantes, que le récit traduit d'abord des tablettes

chaldéennes en grec par Bérose aura subi à une certaine époque pour reprendre une forme orientale, en passant de nouveau du grec dans une des langues de l'Asie. Nous n'hésitons pas, pour notre part, à rapporter un tel travail aux deux premiers siècles de l'ère chrétienne et aux savants de l'école d'Edesse, à laquelle appartenait certainement — bien qu'il ait prétendu attribuer une antiquité apocryphe à son livre — le Mar-Abas Catina dont Moïse de Khorène a fait son guide presque exclusif pour les époques antiques de l'histoire d'Arménie, en lui accordant une foi absolue que le témoignage des monuments vient aujourd'hui ruiner (voy. la seconde de nos *Lettres assyriologiques.*)

Les noms grecs que Bérose avait employés, et auxquels ceux dont nous venons de parler s'étaient substitués en Arménie, nous sont donnés dans les fragm. 17 et 18; c'étaient Cronos, Titan et Prométhée. *Titan* n'a pas été changé; *Cronos*, par suite des idées d'antiquité prodigieusement reculée qui s'attachent toujours à ce nom (voy. Plat. *Conviv.* p. 58, ed. Becker), a été très-naturellement remplacé par *Zerovan*; quant à *Prométhée*, l'échange de son nom avec celui de *Japetosthé* est tout naturel si l'on se souvient des mythes helléniques qui font de Prométhée le fils de Japet. En traduisant sous une forme grecque les noms de la tradition ethnologique que lui offraient les documents babyloniens, Bérose la rapprochait de la très-antique tradition hellénique d'après laquelle Cronos et Japet étaient également deux Titans, fils d'Uranus et de Gæa, et Japet devenait le père d'Atlas, de Ménœtius (*Manu*), de Prométhée et d'Épiméthée, c'est-à-dire la souche de l'humanité primitive : Hesiod. *Theogon.* v. 507-616; voy. Vœlcker, *Mythologie des Japetischen Geschlechtes*, Giessen, 1824; Braun, *Griechische Mythologie*, § 231 et suiv.;

Preller, *Griechische Mythologie*, t. I, p. 39; Gerhard, *Griechische Mythologie*, § 144 et suiv.; Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 364. Au reste, il faut remarquer que chez les Grecs, les Titans en général sont représentés comme les premiers éducateurs du genre humain (Homer. *Hymn. in Apollin.* v. 135), caractère qu'ils ont au plus haut degré dans les hymnes orphiques (*Hymn.* XXXVI). Suivant une tradition que nous a conservée Dion Chrysostome (*Orat.* XXX, p. 550), les premiers hommes étaient nés du sang des Titans: voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 217.

Mais quelles appellations babyloniennes ces noms grecs avaient-ils remplacées sous la plume de Bérose? Il en est deux que, je crois, on peut restituer avec une entière certitude. J'ai déjà remarqué (*Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p. 267) que le nom de *Titan* dans ces extraits de l'historien grec de la Chaldée correspond tout à fait à celui de *Nemrod* dans le chapitre X de la Genèse, document qui porte si manifestement l'empreinte d'une origine babylonienne antérieure à la migration d'Abraham et de sa famille: voy. notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. I, p. 97. En effet נמרד, que ce fût ou non le sens originaire de ce mot, fut de très-bonne heure interprété comme signifiant « le révolté, » ou plutôt encore « le violent, » de la racine מרד: voy. Bochart, *Phaleg*, l. IV, c. 12; Knobel, *Die Vœlkertafel der Genesis*, p. 348. *Nemrod* est avant tout, comme nous l'avons dit plus haut (p. 43), une personnification ethnographique dans le chapitre X de la Genèse, ainsi que dans les extraits de Bérose que nous étudions en ce moment; il représente alors un antique peuple de la race de Kousch, dont le nom n'est peut-être pas sans parenté avec celui de la ville de *Nipur* ou *Nipra* (voy. plus haut, p. 43) et aussi

avec celui des *Namri* voisins de l'Assyrie (voy. nos *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 23 et suiv.). Mais en même temps, comme l'a très-bien vu Knobel (*Die Vœlkertafel der Genesis*, p. 347), les expressions mêmes de la Genèse, faisant formellement allusion à la légende populaire (Genes. X, 8 et 9), montrent en lui un héros chasseur et guerrier, exterminateur de monstres, une véritable forme héroïque de l'Hercule chaldéo-assyrien. C'est à ce dernier titre qu'il est le « violent » comme « le fort chasseur, » et que nous le voyons ici hellénisé en Titan. Or, il est curieux de rencontrer dans plusieurs documents assyriens (W. A. I, II, 62, 2, l. 44 ; III, 66, verso, col. 6, l. 3 et 12) un personnage divin qui est formellement donné (W. A. I. II, 57, l. 74) comme identique au dieu *Adar*, le dieu chasseur et herculéen, et dont le nom s'écrit *Ninruṣi*. Il faut le transcrire en lettres sémitiques נמרץ, l'orthographe assyrienne remplaçant très-habituellement le מ par un נ devant le ר comme devant les gutturales et les dentales (voy. Oppert, *Eléments de la grammaire assyrienne*, 2ᵉ édition, p. 7). Les divers idiomes sémitiques nous offrent une racine מרץ parallèle à מרד. Le nom du dieu *Ninruṣi* ou נמרץ est donc l'équivalent de נמרד et comme une variante de ce dernier nom. Peut-être même faut-il en reconnaître une dernière altération dans celui de *Namrus* que les Sabiens ou Mendaïtes donnent à un des génies de la suite d'*Astro*, l'*Istar* chaldéo-assyrienne, lequel personnifie précisément « la violence » de la passion amoureuse : voy. Norberg, *Onomasticon ad librum Adami*, p. 104.

Pour le personnage que Bérose avait appelé *Prométhée*, de puissants indices donnent lieu de croire que celui qui l'avait rendu en arménien par *Japetosthé* était au courant de la vraie tradition babylonienne et s'y conformait. D'ailleurs nous avons vu tout à l'heure que l'auteur de la

poésie pseudo-sibylline, qui certainement avait une connaissance exacte du texte de Bérose, l'appelait Ἰάπετος. Il est bien difficile de douter que le nom de יפת n'ait été connu et usité en Chaldée. Sa présence dans le récit biblique et particulièrement dans le chapitre X de la Genèse en est un puissant indice. De plus, M. de Rougé (*Revue archéologique*, nouv. sér. t. VIII, p. 111) l'a retrouvé avec certitude, sous la forme *Uaput* (Lepsius, *Kœnigsbuch*, légende n° 569), à côté de *Nemrut* (Lepsius, *Kœnigsbuch*, légende n° 570), dans les noms de la famille royale bubastite désignée en Égypte comme la XXII[e] dynastie, famille dont un des rois est appelé Kouschite par la Bible (II Chron. XIV, 9) et dont tous les noms propres nous reportent, pour chercher son origine, aux bords du Tigre et à la Babylonie : voy. de Rougé, dans les *Comptes rendus de la Société française de numismatique et d'archéologie*, pour 1870 ; en effet, on retrouve parmi eux, outre *Uaput* et *Nemrut*, *Nabu-neśa*, « *Nabu* est prince, » *Diglat*, nom du fleuve du Tigre, *Śeśenq*, nom du dieu élamite *Śuśinka*, dont nous avons parlé dans la note 1 du fragm. 5, *Karama*, « la vigne, » nom de femme.

Nous croyons donc pouvoir affirmer que deux des acteurs du mythe ethnographique dont nous nous occupons portaient les noms de *Japhet* (prononcé en assyrien *Yapitu*) et de *Nimrud* dans la légende originale des Babyloniens. Le premier y figurait au même titre que dans le chapitre X de la Genèse; le second y tenait la place qu'occupe dans le récit biblique sur les fils de Noé *Cham*, dont *Nemrod* est dit le petit-fils : Genes. X, 8. La légende babylonienne nous présente ainsi trois chefs de races, dont deux répondent exactement à deux des fils de Noé. Faut-il en conclure que l'ethnographie de cette légende est identique à celle de la Genèse ? C'est là ce qu'a pensé

Moïse de Khorène, et il reconnaît Sem dans Zerovan, comme Cham et Japhet dans Titan et Japetosthê. Quelque naturelle que paraisse cette idée que confirmerait la tradition des Sabiens ou Mendaites sur les trois frères, *Šum Yamin* et *Yafet* (Norberg, *Cod. Nasar.* t. I, p. 96), si elle n'était pas le résultat probable d'une infiltration juive ou chrétienne — nous ne croyons pas devoir l'adopter. En effet des preuves assez nombreuses, qu'il serait trop long d'exposer ici dans leur ensemble et que nous réservons pour un travail spécial, nous donnent lieu de croire que les Babyloniens n'ont jamais établi, comme la Bible, de distinction entre les peuples de Sem et les peuples de Kousch ou du rameau oriental de la descendance du Cham biblique, peuples dont les langages ne différaient par rien d'essentiel et qui peut-être avaient une commune origine : voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. II, p. 822. Mais il y avait dans la population de la Babylonie et de la Chaldée un élément très-important que ne personnifiaient ni Japhet ni Nemrod, c'était l'élément accadien ou chaldéen proprement dit, l'élément touranien. Nous croyons, pour notre part, que cet élément est celui que représentait le personnage appelé Κρόνος dans le texte grec de Bérose et Zerovan dans le livre arménien où Moïse de Khorène alla chercher son extrait. En effet l'idée d'immense antiquité qu'impliquent ces deux noms est bien d'accord avec ce que dit Diodore (II, 29) de la prétention des Chaldéens à être « les plus anciens des Babyloniens, » prétention probablement justifiée, car nous croyons avec M. Oppert (dans les *Comptes rendus de la Société Française de numismatique et d'archéologie* pour 1870) que la population touranienne précéda les autres sur le sol de la Babylonie.

Mais par quel nom cette personnification de la race

regardée comme la plus ancienne était-elle désignée dans les récits originaux des prêtres babyloniens ? Ce n'était certainement pas celui de *Zarvan*, bien qu'il ait certainement été introduit à une certaine époque en Babylonie même, puisque nous le trouvons dans les livres des Mendaïtes sous la forme *Sarvan*, comme celui d'un génie du temps, qui apaise la querelle entre le soleil et les planètes (Norberg, *Cod. Nasar.* t. I. p. 314) (1). Mais nous croyons qu'il a été adopté par ces sectaires seulement vers le temps des Sassanides, où la Perse exerça sur eux une influence qui a laissé des traces certaines, et par suite de la manie de syncrétisme qui s'était alors emparée d'eux. Pour restituer les vieilles traditions babyloniennes, c'est un nom réellement assyrien qu'il faut chercher. En l'absence de tout renseignement monumental positif il est peut-être bien téméraire de le rechercher, et nous courons de grandes chances de voir les faits démentir nos conjectures. Cependant l'étude des curieux noms propres des princes de la XXII^e^ dynastie nous suggère une hypothèse que nous voulons du moins soumettre au jugement des savants. Après y avoir reconnu *Uaput* et *Nemrut*, יפת et נמרד, il est en effet assez conforme à la vraisemblance d'y retrouver le troisième nom du même mythe généalogique. Parmi les appellations qui se répètent le plus fréquemment dans cette famille est celle de *Uasarkin* ('Οσορχὼν dans Manéthon). M. Birch (*Observations on two egyptians cartouches found at Nimroud*, dans le t. III de la nouvelle série des *Transactions of the Royal Society of Literature*) et M. Mariette (*Bulletin archéologique de l'Athénæum français*, 1855, p. 97) ont proposé de l'assimiler au סרגון de la Bible ;

(1) Ceci fait comprendre comment le nom de *Zerovan* a pu se trouver sous la plume d'un auteur écrivant en syriaque comme le Mar-Abas Catina chez qui Moïse de Khorène a presque tout puisé.

mais depuis que des exemples formels ont prouvé que le nom ainsi rendu dans les Livres Saints devait se lire *Šaryukin* (H. Rawlinson, dans l'*Athenæum* du 7 septembre 1867; et notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, notes, p. 23) le rapprochement n'est plus possible. M. de Rougé (*Revue archéologique*, nouv. sér. t. VIII, p. 111) a montré que d'après les particularités dialectiques propres à ces noms de la XXII[e] dynastie, *Uasarkin*, comme *Uaput*, devait correspondre à un nom commençant par un י dans les autres idiomes sémitiques; il a donc rapproché *Uasarkin* des noms hébreux יזרח et אזרחי. Ce rapprochement est très-satisfaisant au point de vue philologique, car la permutation de כ et de ח se présente à chaque instant, et quant à la substitution de ס à ז elle a pu très facilemement être une particularité dialectique, puisqu'on trouve des exemples de l'échange des deux articulations dans la même langue; exemples: en hébreu עלץ et עלם, זור et סור; en assyrien, *Barzipa* et *Barsipa*. L'exactitude du rapprochement achève d'être démontrée par la transcription זרח, adoptée par la Bible (II Chron. XIV, 9) pour le nom du roi *Uasarkin* I[er]. Or, la racine זרח, d'où dérive ce nom et dont le sens premier est *ortus est* (*sol*), peut s'appliquer secondairement, comme la racine קדם, aux idées d'origine et d'ancienneté. Un nom sorti de cette racine, tel que *Zarχinu* (pour lui donner une forme assyrienne), était donc susceptible de se voir attribuer comme équivalents Κρόνος et *Zerovan*, et *Uasarkin* pourrait bien compléter dans la liste de la XXII[e] dynastie d'Egypte, avec *Nemrut* et *Uaput*, le groupe des trois noms empruntés au mythe ethnologique babylonien dont nos fragments de Bérose contiennent l'énoncé.

Cependant il nous reste encore de grands doutes sur la valeur de cette conjecture, et peut-être faut-il lui en subs-

tituer une autre. La mythologie syro-phénicienne nous offre en effet un personnage dont le nom se prête d'une manière encore plus naturelle à être traduit par *Zerovan* ou par Κρόνος, surtout en prenant ce dernier comme identique à Χρόνος, comme on le faisait déjà généralement du temps de Bérose, sous l'influence des doctrines orphiques. C'est celui que la version de Sanchoniathon par Philon de Byblos (p. 14, ed. Orelli) appelle Αἰών. « Tout commande de voir dans Αἰών, dit M. Renan (*Mém. de l'Acad. des Insc.* nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 257), la traduction grecque du mot עולם, qui se trouve, sous la forme phénicienne Οὐλωμός, dans la cosmogonie de Mochus (ap. Damasc. *De princip.* p. 385, ed. Kopp; voy. Bunsen, *Ægyptens Stelle,* t. V, p. 273 et suiv.). Le mot עולם paraît avoir vraiment appartenu à l'ancienne théologie des Sémites. De la signification primitive d'« éternité, » il passa à celle de « monde, » puis à celle de « création, » ordre de créatures, » qu'il a dans ce passage de l'Epître aux Hébreux (I. 2) δι' οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας. Les *Eons* des Gnostiques et les *Âlamin*, qui jouent un si grand rôle dans le Coran, doivent être rattachés aux mêmes idées : M. de Sacy (*Journal asiatique*, septembre 1829, p. 161 et suiv. ; Garcin de Tassy, *La poésie philosophique et religieuse chez les Persans*, p. 19) a démontré qu'il faut traduire ce dernier mot, non par « monde, » mais par « catégories d'êtres. » L'expression הלד et בעל־הלדים, qui nous a été conservée sous la forme Ἄλδος et Ζεὺς Ἀλδήμιος, a sans doute le même sens (*Etymol. magn.* v. Ἀλδήμιος ; voy. Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 262). הלד, qui signifie proprement *vita, aevum*, signifie aussi *mundus* (voy. Gesenius, *Thesaurus*, s. h. v.). » Mon père a reconnu (*Revue numismatique*, 1842, p. 90 et suiv.), sur la monnaie d'or d'Albin à la légende SAECVLO FRVGIFERO, la représenta-

tion toute asiatique de עולם comme dieu principal de la ville d'Hadrumète, où était né ce prétendant à l'Empire. Et son explication est confirmée par les monnaies d'Hadrumète même (Pellerin, *Recueil de médailles de peuples et de villes*, t. III, pl. LXXXVIII, n° 1 ; Eckhel, *Doctrina numorum veterum*, t. IV, p. 134 ; Mionnet, *Description de médailles antiques*, t. VI, p. 579, n° 8). Dans ce cas עולם est pris comme un dieu de l'ordre le plus élevé, une des premières puissances cosmiques, comme le Οὐλωμὸς de Mochus, l'Αἰὼν dont la statue était à Alexandrie et a été décrite par Damascius en termes plus emphatiques que précis (*ap.* Phot. *Biblioth.* p. 343, ed. Bekker ; Suid. v. Ἡραΐσκος et Διαγνώμων), l'Αἰὼν κοσμικὸς que le même Damascius comparait au Phanès orphique (ap. Bentley, *Epist. ad Mill.* p. 4), enfin l'Αἰὼν τέλειος de Valentin, identique à l'abîme, βυθὸς, au premier principe, προάρχη, au premier générateur, προπάτωρ (Iren. *Adv. haeres.* I, 112 ; Tertullian. *Adv. Valentin.* 7 et 8).

Il y a loin de ce rôle si vaste à celui que le personnage héroïque de *Zerovan* joue dans le mythe ethnologique dont la version la plus complète a été conservée par Moïse de Khorène. Mais dans les récits de Sanchoniathon Αἰὼν ou עולם est le premier ancêtre de l'humanité, le compagnon de Πρωτογόνος, קדמון ou אדם קדמון, ce qui le rapproche du chef mythique de la race considérée comme la plus ancienne, que nous serions tenté de regarder comme ayant porté dans les légendes babyloniennes un nom analogue au sien. La forme assyrienne régulière de ce nom serait *Ilamu*, mot qui a en effet dans les textes assyriens tous les sens de עולם en hébreu.

L'application du nom d'*Ilamu* au héros qui personnifiait la vieille race touranienne de la Chaldée aurait l'avantage de se trouver en rapport avec les traditions par les-

quelles les Accadiens eux-mêmes reconnaissaient leur parenté originaire avec les Elamites et l'orthographe si nettement significative du nom géographique *Ilama* ou la Susiane, qui lui donne le sens du « pays antique » par excellence, qui fait de עילם le pays de עולם : voy. la note 8 du fragm. 1 (plus haut, p. 54). Dans cette hypothèse, le tableau ethnographique du chapitre X de la Genèse, tout en distinguant Sem de Cham (qui correspond, avons-nous vu à Titan-Nimrud) et en le substituant, comme aîné des frères, à la personnification de l'antique race touranienne (1) — ce qui était fort naturel dans une version sémitique de la tradition — le tableau du chapitre X de la Genèse, disons-nous, aurait peut-être conservé un vestige du plus ancien état de la tradition, où les trois chefs de races étaient Zerovan-*Ilamu*, Titan-*Nimrud* et *Iapitu*. En effet ce tableau fait de עילם le fils aîné de Sem (Genes. X, 22). Or, nous savons aujourd'hui d'une manière positive que le pays d'Elam n'a jamais pu, au point de vue ethnique, être groupé naturellement avec les peuples rattachés par la Bible à la descendance de Sem ; il y avait en Susiane une certaine part d'élément kouschite, les Cissiens et les Cosséens, mais le fond du peuple, la langue et la civilisation étaient purement touraniens, tenant de près aux Accadiens de la Chaldée. En prenant même, comme certains érudits dont, pour notre part, nous ne partageons pas la manière de voir, les divisions du chapitre X de la

(1) Des indices puissants seraient de nature à faire croire que le récit biblique présente cette race comme plus antique encore et qu'il faut lui appliquer les données si caractéristiques de la descendance de Caïn dans le chapitre IV de la Genèse. C'est ce qu'a entrevu le baron d'Eckstein dans un remarquable article de l'*Athénæum français*, 19 août 1854. Mais la question est trop grave pour pouvoir être traitée incidemment et sans des développements suffisants ; nous nous bornerons donc à indiquer en passant ce point de vue comme possible.

Genèse comme plus géographiques qu'ethniques, l'introduction d'Elam dans le groupe de Sem ne se justifie pas davantage ; car ce groupe embrasse la péninsule arabique, la Syrie et la Mésopotamie jusqu'en Assyrie, mais les Kouschites de Babylone séparent dans le tableau biblique Elam des autres fils de Sem. La présence de ce nom serait mieux expliquée si l'on admettait avec nous qu'il est resté celui du fils aîné de l'aîné des trois frères comme une dernière épave de l'état plus ancien de la tradition, où Sem n'était pas distingué de Cham et où le rang d'aîné était précisément tenu par *Ilamu*, c'est à dire par Elam, personnification de la race à laquelle appartenaient à la fois les Elamites et les Accadiens.

Quoiqu'il en soit de ce dernier point, sur lequel il n'est pas encore possible de sortir du terrain de la conjecture, il nous semble que les observations précédentes permettent de se rendre compte de l'origine et de la signification première de notre mythe. Il a trait aux luttes antiques des races qui se trouvaient côte à côte sur le sol de la Babylonie et dont la fusion produisit la civilisation de cette contrée. Nous avons parlé de ces deux races, les *Akkadi* et les *Šumeri*, les Touraniens et les Kouschites, dans la note 8 du fragm. 1, et nous avons alors essayé d'entrevoir quel avait été l'apport de chacune d'elles dans la civilisation du bas Euphrate. Mais leur fusion ne dut pas se produire dès l'abord, et comme il est toujours arrivé dans des cas semblables, elle fut nécessairement précédée de longues luttes où chacun des deux éléments essaya d'étouffer l'autre, luttes qui durent avoir la forme de guerres religieuses en même temps que de guerres de race. Ces luttes et les alternatives de prédominance successive de l'un et de l'autre élément remplissent encore les premiers siècles historiques des annales de la Chaldée, comme l'at-

testent les premiers fragments historiques de Bérose (*ap.* Euseb.*Chron. Armen.* p.17, ed. Mai; *ap.*Syncell. p.78,C.), et comme nous le montrerons, en nous appuyant sur des preuves monumentales, dans la quatrième de nos *Lettres assyriologiques.* La première puissance politique, le premier empire fortement organisé sur les rives du bas Euphrate et du bas Tigre fut l'œuvre des Kouschites : Genes. X, 8-12; cet empire eut un caractère guerrier, et les termes mêmes dont en parle la vieille tradition recueillie par la Bible montrent qu'une idée de violence demeura toujours attachée au souvenir de sa fondation : voy. Renan, *Histoire des langues sémitiques,* 1re édition, p. 31. En face de ce déploiement de force guerrière et politique de l'élément kouschite, l'élément touranien, pour y résister, s'empara des armes de la puissance religieuse et sacerdotale, dont une de ses fractions, la tribu ou la caste des Chaldéens, sut se faire une propriété qu'elle conserva jusqu'à la fin de l'existence de Babylone. Au bout d'un certain temps cet élément l'emporta, même politiquement, sur les Kouschites, car la quatrième dynastie de Bérose est chaldéenne au sens spécial du mot. Avec le triomphe de la dynastie chaldéenne coïncida une véritable révolution religieuse, dans laquelle il faut voir l'œuvre du sacerdoce accadien et qui acheva de fonder sa suprématie sacrée, révolution qui offre plus d'un trait d'analogie avec la transformation que la vieille religion védique subit dans l'Inde sous l'action des colléges de Brahmanes.

En effet, dans les inscriptions assez nombreuses que nous possédons de rois appartenant aux premières dynasties de Bérose, la religion de la Chaldée et de la Babylonie n'offre aucune trace de la systématisation savante que les monuments du XIIe siècle avant notre ère, comme le

prisme de *Tuklati-pal-asar I*[er], nous montrent établie depuis assez longtemps déjà. Les noms des dieux sont ce qu'ils resteront plus tard, mais ces personnages divins ne sont pas encore rattachés les uns aux autres par les liens du système théogonique que nous avons exposé dans les notes 16 et 46 du fragm. 1, groupés et subordonnés les uns aux autres dans les degrés d'importance et d'émanation d'une hiérarchie régulière. Leurs attributions sont beaucoup moins tranchées et moins distinctes que plus tard, ils se ressemblent beaucoup plus entre eux, et surtout ils ont alors un caractère presque exclusivement local. Chacun d'eux est adoré seul avec son épouse dans une ville, où du reste il continue jusqu'à la fin d'avoir son sanctuaire, et dans cette ville il est regardé comme le dieu suprême. Aucune inscription de cet âge ne réunit, comme on le voit si souvent aux époques postérieures, le cycle des grands dieux dans les mêmes adorations. Les belles recherches de M. le comte de Vogüé ont prouvé que c'est à cet état que sont toujours demeurées les religions des peuples de la Syrie et de la Palestine, qui ne subirent pas, comme celle de la Chaldée, l'influence du travail d'une corporation sacerdotale unique et puissante : De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 51-57 ; voyez aussi notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3[e] édition, t. III, p. 127 et suiv.; p. 303, et p. 352 et suivantes.

On le voit, la lutte de l'élément kouschite et de l'élément touranien dans la Babylonie prit beaucoup la forme de cette lutte entre la puissance guerrière et la puissance sacerdotale qui se produisit au début de l'existence de tant de peuples antiques. Aussi offre-t-elle beaucoup de ressemblance avec les luttes des Kchatriyas et des Brahmanes dans l'Inde gangétique, et cette ressemblance se

traduit par l'analogie du mythe raconté par Bérose avec les légendes qui dans les poésies indiennes ont trait aux guerres sanglantes des guerriers et des prêtres : voy. l'analyse de ces légendes dans Lassen, *Imdische Alterthumskunde*, t. I, p. 714-726; Max Duncker, *Geschichte der Arier in der alten Zeit*, p. 105-110; et notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. III, p. 577-584. Cronos ou Zerovan, personnification de l'élément touranien, partage le pouvoir avec Titan, personnifiant l'élément kousehite, et Prométhée ou Japetosthê, représentant l'élément aryen. Mais Cronos, enorgueilli de son antiquité et de son caractère divin, prétend dominer sur les deux autres. Titan et Prométhée se révoltent, et Titan s'empare d'une partie de l'héritage de Cronos. Cependant un accord s'établit entre eux, et la suprématie de Cronos est reconnue. Ce n'est pas pour longtemps, car Titan et Prométhée conspirent pour mettre à mort tous les fils de Cronos afin de faire cesser cette suprématie. Ils commencent à exécuter leur projet, et Astlie, sœur de ces frères ennemis ne parvient à en déjouer l'entier accomplissement qu'en cachant les enfants de Cronos dans l'Orient, sous la protection des dieux.

L'intervention du personnage qu'Abydène appelle Prométhée et Moïse de Khorène Japetosthê, nous est expliquée par l'analyse sommaire des dynasties primitives de Bérose, qui nous a été conservée dans l'Eusèbe arménien, et, d'après le texte grec d'Eusèbe, par le Syncelle. L'élément aryen ne paraît pas avoir existé dans la population première de la Babylonie et de la Chaldée. Mais à une époque fort ancienne, que nous essayerons d'évaluer dans la quatrième de nos *Lettres assyriologiques*, d'après les données fournies par Bérose, des Aryas, qu'on désigna plus tard sous le nom de Mèdes, et qui étaient peut-être

un rameau détaché et lancé en avant de ceux qui occupèrent plus tard la Médie proprement dite, établis sans doute alors depuis peu auprès de Rhagæ, ville qui resta longtemps le centre de leur nation (voy. nos *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 28-34) — des Aryas, disons-nous, intervinrent par une invention violente dans les affaires de cette contrée, où les Touraniens et les Kouschites se disputaient encore la suprématie, et la seconde dynastie de la Chaldée fut une dynastie médique (Euseb. *Chron. armen.* p. 17, ed. Mai; Syncell. p. 78, C).

Comme toutes les luttes du même genre, celle des Touraniens et des Kouschites, des *Akkadi* et des *Śumeri*, en Chaldée, se termina par une transaction, par une fusion des deux éléments rivaux. Les Chaldéens proprement dits demeurèrent en possession de la suprématie religieuse et politique ; ils formèrent une caste sacerdotale et dominante : voy. la note 8 du fragm. 1. Mais en même temps ils durent faire de leur côté de grandes concessions et s'assimiler autant que possible au reste de la population. Ainsi la langue des Kouschites l'emporta complétement et devint dès le temps de la quatrième dynastie, chaldéenne — comme nous en avons la preuve par les inscriptions originales de *Xammu-rabi*, ainsi que par les copies postérieures de celles de *Śar-yukin* l'ancien et des tablettes astrologiques rédigées par son ordre — la langue habituelle et nationale de la Babylone, sans pourtant effacer tout à fait l'idiome propre des *Akkadi*, qui se conserva, comme nous l'avons dit, jusqu'à la chute de Babylone à l'état de langue savante et surtout sacrée.

Bien que la fusion fût déjà fort avancée et la révolution religieuse due à la corporation des Chaldéens accomplie et acceptée, introduite même en Assyrie, il y avait encore un certain antagonisme entre les deux races au XIVe siècle

avant notre ère, quand les monarques assyriens étendirent leur domination sur Babylone. Nous le voyons par ce fait qu'au moment de l'établissement de la suzeraineté de Ninive, après une longue suite de princes dont les noms sont purement accadiens, la nature des noms propres des rois de Babylone change brusquement ; ils deviennent sémitiques ou plus exactement kouschites : voy. le canon royal de Babylone donné dans la troisième de nos *Lettres assyriologiques* ; nous apporterons toutes les preuves de ce fait capital dans la quatrième lettre, qui ouvrira le tome II, et traitera de l'histoire de Babylone et de la Chaldée jusqu'au IXe siècle av. J.-C. La conquête assyrienne avait donc eu pour résultat de changer la dynastie des princes désormais réduits au rang de vassaux et de faire passer le sceptre d'un élément à un autre, où sans doute la nouvelle domination pensait trouver un point d'appui plus solide : voy. notre *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. II, p. 59.

Mais plus tard toute trace de cet ancien antagonisme disparaît. Lors de l'établissement du dernier empire de Chaldée la fusion des deux éléments est si complète, que les rois de cet empire, bien qu'appartenant à la caste des Chaldéens, n'ont plus des noms appartenant à la langue accadienne, mais des noms assyriens, pour nous servir de l'expression généralement adoptée, c'est à dire des noms puisés dans la langue sémitico-kouschite commune à Babylone et à Ninive.

Reste à parler du personnage féminin d'*Astlic*, laquelle sauve les enfants de Zerovan ou Cronos et les met sous la protection des dieux. Ce n'est évidemment pas une personnification ethnographique comme les trois autres acteurs du mythe, et tout indique en elle une divinité. Aussi nous l'assimilons à *Istar*, car son nom en présente tous

les éléments, avec l'adjonction d'une finale arménienne.

---

3] L'allusion est claire ici à la montagne de l'assemblée des astres considérés comme dieux (*Har-môad*), dont Isaïe (XIV, 4-20) parle d'après les Chaldéens, à la montagne des mystères des sept planètes et des sept étoiles de la grande-ourse, qui joue un si grand rôle dans la religion des Sabiens ou Mendaïtes (Norberg, *Codex Nasaræus*, t. I, p. 4 et 6; Mohammed ibn-Ischaq in-Nedîm, dans Chwolson, *Die Ssabier und das Ssabismus*, t. II, p. 1 et suiv.; voy. Gesenius, *Commentar ueber den Iesaia*, t. II, p. 324), en un mot à tout un ensemble de conceptions religieuses dont nous avons déjà parlé dans la note 16 du fragm. 15 et dans la note 6 du fragm. 17.

L'assimilation de cette montagne à l'Olympe n'est certainement pas le fait de Bérose. C'est le produit d'un esprit de syncrétisme postérieur et il faut sans doute l'attribuer à l'écrivain des premiers siècles de l'ère chrétienne chez qui Moïse de Khorène a puisé sa citation.

## XX

Hesychius.

Σαραχήρω, παρὰ Βηρώσσῳ ἡ κοσμήτρια τῆς Ἥρας [1].

« Sarachéro, d'après Bérose celle qui pare la déesse » Héra. »

---

1] Il est impossible de dire à quelle partie de l'ouvrage de Bérose ce renseignement a été emprunté par l'un des auteurs qu'extrayait le lexicographe. Mais il était naturel de ne pas le séparer de tout ce qui, dans les fragments des *Antiquités chaldaïques*, tient aux choses religieuses.

Nous n'essayerons pas, du reste, de restituer la forme du mot assyrien que nous avons ici plus ou moins altéré. Ce serait une tentation trop hasardeuse et nous courrions grand risque de n'arriver qu'à des hypothèses très douteuses, destinées à être quelque jour démenties par les faits. Il nous paraît plus intéressant, et en même temps plus sûr, d'étudier ce que les textes cunéiformes nous apprennent sur l'usage du culte auquel a trait notre passage.

Le sens de l'expression grecque de κοσμήτρια n'est pas douteux ; il s'agit d'une prêtresse chargée de parer et d'habiller à certaines fêtes la statue d'une déesse, qui est certainement *Zarpanit*, puisque c'est celle-ci que, dans la religion de Babylone, les Grecs ont toujours assimilée à

Héra. Cette coutume de couvrir de vêtements et d'orner de bijoux les simulacres des divinités, se retrouve chez tous les peuples de l'antiquité.

Les Grecs l'ont connue et pratiquée fréquemment, et le plus mémorable exemple qu'on en trouve chez eux est celui qu'offre la fête des Grandes Panathénées (voy. Meursius, *Panathenæa*, chap. XVII; Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. II, p. 211 et suiv.). A Sparte, les femmes tissaient tous les ans pour l'Apollon Amycléen une magnifique tunique (Pausan. III, 16, 2); à Elis, dans l'un des endroits les plus fréquentés de la ville était une statue de bronze d'une divinité appelée par les uns Posidon et par les autres Satrapès : on la revêtait tantôt d'une robe de laine, tantôt d'une de lin ou de byssus (Pausan. VI, 25, 5). C'était là ce qu'on appelait στολισμὸς, comme le prêtre chargé de mettre à l'image divine son vêtement στολιστής (voy. Letronne, *Matériaux pour servir à l'histoire de l'établissement du christianisme en Égypte*, p. 68). Il y avait un stoliste à Eleusis, qui exerçait ses fonctions lors de la célébration des mystères (*Corp. inscr. graec.* n° 481; Ross, *Demen von Attika*, p. 103, n° 189; August Mommsen, *Heortologie*, p. 254). Un des ouvrages attribués à Orphée traitait de cette matière et était intitulé Ἱεροστολικά (voy. Lobeck, *Aglaophamus*, t. I, p. 371).

Dans le sacerdoce égyptien, les stolistes tenaient un rang important. Plutarque (*De Isid. et Osirid.* 39) les mentionne, ainsi que Clément d'Alexandrie (*Stromat.* VI, p. 758, ed. Potter). Dans un autre passage, le même Plutarque (*De Isid. et Osirid.* 3) se sert du mot ἱεροστόλος, comme Porphyre (*De abstin.* IV, 8) de celui de ἱεροστολιστής. Julius Firmicus Maternus (III, 2, 9) appelle la même classe de prêtres *vestitores simulacrorum divinorum* et *deorum vestitores*. Le texte grec de l'Inscription de Rosette

(l. 6) et celui du Décret de Canope (l. 4) les définissent οἱ εἰς τὸ ἄδυτον εἰσπορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν, ce que le texte hiéroglyphique du Décret de Canope (Lepsius, *Das bilingue Dekret von Kanopus*, Berlin, 1866, in-fol.), dans ses lignes 2 et 3, rend par *sabu nuteru uâbu smâ er mâret nuteru em sati-sen*, « les docteurs prêtres chargés « de revêtir les dieux de leurs vêtements. » Dans le grand temple d'Abydos, construit par *Seti* I[er], les vingt premiers tableaux répétés dans les sept sanctuaires des sept dieux auxquels était consacré l'édifice (Mariette, *Abydos*, *Description des fouilles*, p. 17-19), ainsi que les longues inscriptions qui les accompagnent, ont trait aux diverses opérations du stolisme, depuis le moment où le roi, faisant cet office, enlève le sceau de la porte du sanctuaire, jusqu'à celui où il en sort. Les inscriptions contiennent les prières qu'il devait prononcer pendant chacun des actes de cette cérémonie. Ce sont autant de chapitres (elles en portent le titre) d'un livre d'Ἱεροστολικά (voy. le texte de ces inscriptions d'après les différents exemplaires comparés: Mariette, *Abydos*, *Description des fouilles*, p. 34-56). Champollion et mon père ont observé dans les bas-reliefs du temple de Philæ, auprès de toutes les figures d'Isis, des trous qui, d'après leur place, n'ont pu servir qu'à attacher les vêtements postiches dont on couvrait ces figures dans certaines solennités (voy. Letronne, *Inscriptions de l'Égypte*, t. II, p. 201). Aussi un πρωτοστολιστὴς d'Isis à Philæ est-il encore mentionné dans deux célèbres inscriptions grecques de cette île, datant du règne de l'empereur Marcien (Letronne, *Inscriptions de l'Égypte*, n[os] CXLIX et CLI).

Une allusion à un usage semblable existant dans le culte phénicien de Baal peut être trouvée dans un passage du livre des Rois (II Reg. X, 22).

Pour ce qui est du culte chaldéo-assyrien, nous savons positivement par quelques textes que les statues de pierre ou de métal placées dans les sanctuaires des temples et représentant les grands dieux étaient couvertes de vêtements et d'ornements d'or ou d'argent enrichis de pierres précieuses, offrandes de la piété des rois, que leur poids rendait nécessairement fixes, et que par-dessus on plaçait des vêtements d'étoffe et des bijoux mobiles, qui se mettaient ou s'ôtaient dans diverses cérémonies. Le document capital à ce sujet, principalement en ce qui se rapporte aux draperies de métaux précieux posées à demeure, est une tablette, malheureusement mutilée, d'*Aššur-bani-pal* (W. A. I. ii, 38, 2), dont M. Fox Talbot a le premier signalé le sujet (*Journal of the Royal Asiatic Society*, new ser. t. III, 1re part. p. 23). Le roi y énumère les offrandes magnifiques qu'il fit dans plusieurs des temples de Babylone en sa qualité de roi de cette ville, sans doute à l'époque où, pour bien établir ses droits de suzeraineté, il y fit acte de souverain direct, après avoir dompté la grande révolte de son frère *Samul-mukin*. La partie la mieux conservée, la seule qu'on puisse lire avec suite, parle des vêtements d'or qu'il fit exécuter pour les statues de ***Bel-Marduk*** et de ***Zarpanit*** (précisément la déesse qu'était chargée de parer la prêtresse dont parle notre fragment de Bérose) dans la Pyramide de la cité royale de Babylone (***Bit-Šaggatu***), afin de remplacer des ornements antérieurement brûlés, sans doute dans le sac et l'incendie de la grande cité chaldéenne par *Šin-aχé-irib*.

Le texte commence par deux paragraphes contenant les titres, longuement développés, du roi comme souverain de Babylone. Il en est dans le nombre de très-curieux, de vieux titres remontant aux monarques du premier empire de Chaldée, qui n'avaient plus qu'un caractère traditionnel,

sans application dans l'état des choses, que les rois nationaux de la dynastie de *Nabu-bal-uṣur* ne prirent pas, mais qu'*Aššur-bani-pal* avait momentanément relevés pour s'en targuer. Viennent ensuite les indications des offrandes destinées à parer et à revêtir les images des deux grandes divinités de la ville de Babylone; le début en est malheureusement assez mutilé, et le sens ne peut pas en être suivi dans son entier, sans interruption.

COLONNE 1.

*Inu Marduk*
[*ša*] *Bit-Šaggatu*
[*ša*] *Babilu*
. . . . *gal galla*
. . . . *pišunu illiv*
. . . . *Babilu*
. . . . *aršu ikvu*
. . . . *Marduk Babili*
. . . . *panišu iškuna*
. . . . *Marduk*
. . . . . . . . . . . .

COLONNE 2.

. . . . . . . . . . . . .
*lu*. . . . . . . . . . . .
*arba' tikun* [*χuraṣ*
*ana lubu*[*šta*
*Marduk au Zarpanit*
*lu addinu ma.*
*lubušta rabita*
*lubušta χuraṣi*
*Marduk au Zarpanit*
*lu ulabbiši šunuti ma.*

*aban ukni šadi aban ka marχa...*
*aban zaṭu ši aban zaṭu šutru*
*aban zaṭu pi aban zaṭu utχal*
*aban ini Meluχχa*
*aban santi*
*aban zallakra X aban il*
*ša šumušu nasqu*
*ana ašrat Marduk*
*au Zarpanit*
*lu addinu ma.*
*muχχi lubušti*
*ilutišunu*
*rabitiv*
*lu uza' inu ma.*
*agê qarni*
*ṣirati*
*agê biluti*
*simat iluti*
*ša šalummati*
*malati*
. . . . . . . . . . .

« Je dis. Le dieu *Marduk* [du] *Bit-Šaggaṭu* [de] Babylone, [dieu] très-grand... leurs ... élevés... Babylone... » brûla son.... *Marduk* de Babylone.... sa face il a fait.... » *Marduk*........ J'ai donné quatre talents [d'or] pour le » vêtement de *Marduk* et de *Zarpanit*. Du vêtement » grand, du vêtement d'or, *Marduk* et *Zarpanit*, je les ai » revêtus. Du marbre de l'orient, de la pierre *ka....*, de la » pierre *zaṭu* d'œil, de la pierre *zaṭu šutru*, de la pierre » *zaṭu* d'oreille, de la pierre *zaṭu utχal*, de la pierre appelée yeux de *Meluχχa*, de l'albâtre, de la pierre » *zallakra*, dix pierres précieuses dont la renommée est » grande, je les ai données pour la statue de *Marduk* et de

» *Zarpanit.* J'ai orné les vêtements d'étoffes de leurs » grandes divinités. Les tiares aux cornes élevées, les » tiares de domination, insignes de la divinité, pour com- » pléter leur costume.... »

*Ulabbiši* est la première personne du paël du verbe, לבש, qui a également en hébreu le sens de « se vêtir ; » *lubušta* est le substantif dérivé de cette racine verbale, parallèle à l'hébreu לבוש, « vêtement » et spécialement « vêtement splendide » (Job, XXXVIII, 14), on écrit plus habituellement dans les textes cunéiformes *lubulla* (voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. II, p. 553), en vertu du changement si habituel de la sifflante en *l* devant une dentale (Oppert, *Éléments de la grammaire assyrienne*, 2[e] édition, p. 5). Dans *nasqu* nous reconnaissons avec certitude la racine נסק, « monter, s'élever. » La particule *ma* est une particule purement explétive dont le rôle se définit assez difficilement et qu'il est impossible de rendre dans une traduction (voy, Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 12 ; Oppert, *Éléments de la grammaire assyrienne*, 2[e] édition, p. 125).

Différents exemples assurent au mot *muχχu* la signification d'une espèce d'étoffe, peut-être une étoffe foulée, de la racine מחה ou une étoffe moelleuse; aussi croyons-nous que la pierre *muχχu dagili*, dont il est question dans l'inscription des Fastes de *Šar-yukin* (l. 142), doit être l'amiante, que désignerait très-bien ce nom de « tissu brillant, » ou « perdurable ».

Le verbe *za'in* se retrouve dans l'Inscription de la Compagnie des Indes (col. 3, l. 10 et 11 : W. A. I. I, 54) : *elip aššaput ṣariri au abni uza'in*, « j'ai orné de figures sculptées (hébreu צירים) et de pierres l'arche des oracles. » Nous l'avons aussi sur le Baril de Phillips (W. A. I. I, 65, col. 1, l. 33) : *bit ana Zarpanit bi'iltiya kuvam*

*uza'in*, « j'ai orné d'une couverture le temple de *Zarpanit*, » ma souveraine. » Notre nouveau texte et le premier passage que nous avons cité ne permettent pas de le transcrire צען comme M. Oppert (*Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 299), en le rapprochant du mot qui signifie « voûte » en ghez. C'est à l'arabe *zain*, « ornement, » qu'il faut le comparer, ainsi que l'a très-bien vu M. Fox Talbot (*Journal of the Royal Asiatic Society*, t. IV, 1re part. p. 49).

Le sens d'*agu*, « tiare, » a été depuis longtemps établi (Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 14). Quant à *qarnu*, c'est קרן, « corne ; » dans la tablette n° 100 de la collection photographique (l. 7) on donne des cornes, *qarni*, au dieu *Śin* ; enfin dans la tablette qui énumère les diverses parties d'un navire (W. A. I. II, 62, 2) on mentionne (l. 59 et 60) la corne, *qarnu*, en latin *cornu antennae*. *Simat* est pour nous un dérivé de la racine שמה, car la substitution d'un ס au ש dans l'orthographe assyrienne est plus multipliée que ne l'a dit M. Oppert (*Éléments de la grammaire assyrienne*, 2e édition, p. 4), ses propres traductions en font foi (1).

(1) En général les permutations de sifflantes sont communes en assyrien, aussi communes que celles de gutturales et de dentales y sont rares. A notre avis, M. Oppert n'a pas suffisamment indiqué ce fait dans son résumé grammatical. Ainsi il signale celle de ס et de ז et en cite un exemple, mais il omet celle de צ et de ס, existant pourtant aussi en hébreu (נתס = נתץ), et dont nous pouvons produire ici un exemple formel dans l'assyrien, סדק pour צדק, comme en samaritain. Nous le trouvons deux fois : 1° dans l'inscription des briques du temple de *S'in* et de *S'amas'* à Khorsabad, construit par *S'ar-yukin* (Longpérier, *Notice des monuments assyriens du Louvre*, 3e édition, p. 43, n° 43; reproduit avec d'assez graves inexactitudes dans Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 330), qui finit ainsi : *ana balaṭ s'u kinat pales'u sidiqi As's'ur s'alam As's'ur ebus'*, « Il a fait (le temple) pour sa vie, la durée de ses années, la recti» tude de l'Assyrie, le salut de l'Assyrie » ; 2° dans l'inscription des briques du temple de *Nabu* et de *Marduk* construit à Koyoundjik par le même *S'ar-yukin* (W. A. I. 6, 7), qui finit également ainsi : *ana baloṭs'u s'ullimu ziris'u ṣain nakiris'u sidiqi As's'ur s'alam As's'ur ebus'* « il a fait (le » temple) pour sa vie, la paix de sa race, la soumission de ses ennemis, la » rectitude de l'Assyrie, le salut de l'Assyrie. »

Quant à *šalummati*, nous y voyons l'hébreu שלמה (par un ש), « vêtement. »

Reste à parler des pierres énumérées comme ayant servi à orner les statues de *Marduk* et de *Zarpanit ;* la liste ne comprend que neuf noms, bien que la phrase suivante parle de dix espèces de pierres ; il y en a donc eu sans doute un d'omis par le scribe. Les deux pierres dont les noms, certainement idéographiques, s'écrivent l'un par les caractères *za-mat*, l'autre par ceux qui signifient « lumière grande, » sont le marbre et l'albâtre. Nous en avons la preuve positive par ce fait que *Šar-yukin* dit avoir gravé les tablettes commémoratives de la fondation de sa ville « sur or, argent, étain, plomb, cuivre, *za-mat* et pierre » de la grande lumière, » et que précisément dans la caisse de pierre qui les renfermait M. Place trouva sept tablettes, en or, argent, étain, plomb, cuivre, marbre et albâtre (voy. Oppert, *Les inscriptions de Dour-Sarkayan*, p. 23-27). C'étaient, du reste, des pierres que l'on exploitait en Assyrie même ou dans les pays immédiatement voisins, soumis au sceptre des rois assyriens, car, dans les exemples de phrases bilingues en accadien et en assyrien, il en est une qui a trait à la prise de possession d'une carrière de ces deux matières et d'une troisième (W. A. I. II, 19, l. 47, et 48). C'est là, et dans un autre passage de la même tablette (l. 27, comparée à la l. 24), que nous avons puisé les lectures phonétiques *ukni* et *santi*. On trouve aussi *ṣipruv* comme une autre lecture correspondant à *za-mat* (W. A. I. II, 40, 3, l. 48). Cette expression, devenue idéographique, paraît avoir été originairement un allophone, car *zamat* est le mot accadien correspondant à l'assyrien *ibbu*, « blanc » (W. A. I. II, 24, 2, l. 47), épithète qui convient très-bien au marbre.

La pierre que nous regardons comme le marbre est

fréquemment citée comme employée, en tant que matière de luxe, dans les travaux d'architecture des rois de Babylone. *Nabu-kudurri-uṣur*, parlant de la pyramide de Babylone, dit dans l'inscription de Borsippa (col. 1, l. 25 et 26 : W. A. I. I, 51) : *Ina agurri ukni ellitiv ulla resasa*, « en briques et en marbre (c'est-à-dire en briques revê» tues de marbre) j'en ai élevé le faîte. » La même phrase est répétée dans l'Inscription de la Compagnie des Indes (col. 3, l. 15 et 16 : W. A. I. I, 54). Dans cette dernière inscription (col. 2, l. 47-50 : W. A. I. I, 54), en parlant encore de la chapelle supérieure du même édifice, le roi dit encore : *χuraṣu ruśśa kima śadu au martu ukni au santi qabal bit uśalbiś*, « j'ai revêtu d'or brillant comme le le» vant et comme le couchant le marbre et l'albâtre de l'in» térieur de la chambre. » Cependant quelques passages semblent indiquer que l'on appliquait aussi les noms de *zamat* et d'*ukni* à une pierre plus précieuse que le marbre. Telle est une phrase bilingue (W. A. I. II, 19, l. 24 et 27), dont le texte accadien porte *it zidamu galbi duma* (ici l'expression idéographique de l'or) *zamat*..., et la version assyrienne *ina imniya rabiśśu ludur ina χuraṣi ukni*..., » dans ma main droite sa grande haste d'or et de pierre » *ukni*..... » C'est peut-être dans ce dernier sens qu'il faut prendre la pierre *za-mat* que l'on trouvait dans le pays de *Bikni* (W, A. I. I, 46, col. 4, l. 10), le canton le plus reculé de la Médie (voy. nos *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 45). Ce serait cette pierre qu'il faudrait sans doute voir dans l'*ukni* de notre texte, puisqu'il venait de l'Orient, *śadu*, écrit ici par l'accadien *kurra* pris comme allophone.

Quant à la roche que nous considérons comme l'albâtre oriental, son nom de *santi* est peut-être le même que celui de סנה donné dans la Bible à un rocher des environs

de Michmas (I Sam. XIV, 4), « le rocher d'albâtre ; » nous le tirons d'une racine parallèle à שנה, « briller, » ce qui coïncide avec son expression idéographique de « pierre de la grande lumière. » Il y en avait des carrières célèbres dans le pays de *Muli*, voisin de celui de *Tabal* ou des Tibaréniens (Obélisque de Nimroud, l. 107 : L. 92). L'albâtre est compris dans les énumérations du butin que fit *Aśśur-naṣir-pal* dans la ville de *Sur*, du pays de *Bît-χalupie* sur le fleuve Chaboras (Monolithe de Nimroud, col. 1, l. 84 : W. A. I. I, 19), du butin que *Śin-aχé-irib* enleva de Babylone. (W. A. I. III, 14, l. 27), et des tributs que les rois de Syrie payèrent à *Aśśur-aχ-idin* (Prisme, col. 5, l. 19 : W. A. I. I, 47). Enfin *Nabu-kudurri-uṣur* parle d'un « temple d'albâtre » qu'il avait construit à Babylone en l'honneur de *Bel* (Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 4, l. 25-28 : W. A. I. I, 55).

La pierre *za-ṭu*, dont notre texte énumère quatre variétés, est aussi désignée par une expression idéographique, qu'une tablette traduit *aban iṣṣuri*, « pierre d'oiseau » (W. A. I. II, 40, 2, l. 17). Dans l'inscription de Bavian (W. A. I. III, 14, l. 27), *Śin-aχé-irib* compte parmi le butin qu'il recueillit au sac de Babylone des pierres *χal*, *śutru*, *za-ṭu* et *pi* ; ce sont précisément les quatre variétés de *za-ṭu* de notre tablette, et à Bavian le simple *za-ṭu* correspond au *za-ṭu śi* de notre document d'*Aśśur-bani-pal*. Le nom assyrien de la pierre *χal* est dans une tablette *rame* (W. A. I. II, 40, 2, l. 14), car *χal* est un terme accadien signifiant « poisson. » La pierre *pi* est encore nommée dans les Fastes de *Śar-yukin* (l. 142), avec le *zamat* et la pierre *śutru*, dont le nom est écrit fautivement *ṣirru* dans l'édition de MM. Oppert et Ménant. Quant à ce qui est de la pierre *ka*, désignation idéographique qui signifie « pierre de corne » ou « de dent, » elle est appelée *erie*

dans une tablette (W. A. I. II, 40, 2, l. 10), et *Sar-yukin*, dans le passage de ses Fastes que nous venons de rappeler, la compte encore parmi les offrandes précieuses qu'il consacra aux dieux à Babylone. *Tuklati-pal-aśar* Ier en faisait venir du pays de *Na'iri* pour la décoration du grand temple de sa ville d'*Al-Aśśur* (Prisme, col. 8, l. 11 : W. A. I. I, 16), et *Aśśur-aχ-idin* dit qu'on en trouvait dans le désert voisin du pays de *Bazu* en Arabie (Prisme, col. 3, l. 24 : W. A. I. I, 46).

Pour la pierre nommée *ini Meluχχa*, le mot *ini* étant écrit idéographiquement, on la tirait, comme son nom l'indique, du pays de *Meluχχi* ou *Meluχχa*, que l'on a jusqu'à présent identifié à Méroé, à tort suivant nous, car nous établissons dans notre *Mémoire* en cours de publication *sur l'époque éthiopienne dans l'histoire d'Égypte* que c'était la partie orientale du Delta et le nome libyque. C'est, du reste, la seule fois que cette pierre soit mentionnée dans les textes, mais nous en trouvons citée une autre d'un nom composé de même *inu iṣṣuri*, « œil d'oiseau, » appelée en accadien *killa* (W. A. I. II, 40, 2, l. 12). Chez tous les peuples on a appliqué la désignation d'œil à certaines pierres d'après leur aspect et leurs taches. Ainsi nous trouvons dans Pline (*Hist. nat.* XXXVII, 71) : *Adadunephros, ejusdem oculus, ac digitus dei : et hic colitur a Syris. Triophthalmos cum onyche nascitur, tres hominis oculos simul exprimens.* Un peu plus loin (XXXVII, 72) : *Aegophthalmos caprino oculo; item alia (gemma) suillo.* Enfin: *Lycophthalmos quatuor est colorum, ex rutilo sanguinea : in medio nigrum candido cingitur, ut luporum oculi, illis per omnia similis.* L'*aegophthalmos* et le *lycophtalmos* sont également cités par Isidore de Séville (*Origin.* XVI, 14). Nous-mêmes nous avons encore, dans le langage de nos lapidaires, *l'œil de bœuf*, variété de labradorite, *l'œil de*

*chat*, variété de quartz, *l'œil de poisson*, variété de feldspath annulaire, et dans certaines parties de la France la pierre meulière est désignée sous le nom *d'œil de perdrix*.

Les neuf espèces de pierres énumérées dans notre document d'***Aššur-bani-pal*** ne sont donc pas des gemmes proprement dites, elles rentrent dans la catégorie des marbres et des jaspes. Il est probable qu'elles étaient destinées à faire des plaquettes découpées, qui, serties dans l'or, comme des pierres analogues ou des pâtes de verre opaque les imitant dans un certain nombre de bijoux asiatiques et égyptiens conservés dans nos musées, décoraient les vêtements des images divines en y simulant des dessins ou des broderies. Et ces vêtements étaient appliqués sur des statues de grande dimension, à en juger par le poids considérable de 4 talents d'or (122 kilogr. 600 gr. s'il s'agit de talents faibles; 245 kilogr. 200 gr. s'il s'agit de talents de la série forte) qu'on y avait employés.

Dans la troisième colonne du recto l'énumération des offrandes du roi se poursuivait, ainsi que nous montrent les débris qui en subsistent. Malheureusement ce ne sont plus que des lignes tronquées, d'où il est impossible de tirer des phrases suivies.

| | |
|---|---|
| *lu urakbi*....... | J'ai transporté..... |
| *anaddin χula*. .... | j'ai donné...... |
| *tam*........ | . . . . . . . . . |
| *lu aškunu*....... | j'ai fait...... |
| *aban zaṭu aban šut[ru*....... | de la pierre ***zaṭu***, de la pierre *šutru*, |
| *aban zaṭu*......... | de la pierre *zaṭu*..... |
| ***Bit-Mis Ilkam***...... | le temple ***Mis***, deuxième.... |

La tablette nous présente ici un trait, qui indique une division dans le texte.

| | |
|---|---|
| *muχirti......* | les précieux...... |
| *lu uza[ʼin......* | j'ai orné...... |
| *ṭab ša χuraṣ.......* | bon, d'or [et..... |
| *aban ka aban za[ṭu....* | de pierre *ka* et de pierre *zaṭu*, |
| *ina nabiś.....* | dans...... |
| *upaχ[ir. ....* | j'ai fabriqué...... |
| *śuśilti......* | des bandelettes...... |
| *śuśilti......* | des bandelettes....... |
| *aban ini [Meluχχa.......* | de la pierre dite yeux de *Meluχχa.....* |
| *aban zaṭu......* | de la pierre *zaṭu......* |
| *aban ka.......* | de la pierre *ka.....* |
| *aban zaṭu......* | de la pierre *zaṭu......* |
| *ina.......* | dans....... |
| *lu [u]pa[χir.....* | j'ai fabriqué...... |
| *kima......* | comme....... |

Nous voyons dans *urakbi* la racine רכב, qui donne à l'assyrien *rukub*, « char. » Le paël du verbe *nadan*, « donner, » *anaddin*, est écrit dans le texte idéographiquement par la duplication du signe de l'idée de donner, orthographe qui a été déjà signalée (Ménant, *Eléments de la grammaire assyrienne*, p. 238). Quant à *śuśilti*, nous y reconnaissons le chaldaïque שושל, « chaîne, » le syriaque *sislo*, « bandelettes; » ce sont des bandelettes faisant partie du vêtement des statues divines, ou plutôt des bandes superposées de figures et d'ornements, suivant l'habitude de l'art asiatique, ce que semblerait appeler le verbe *upaχir*, qui se rend bien mieux par le latin *finxi* que par aucun mot français.

Les deux premières colonnes du verso de la tablette sont presque entièrement remplies par des prières en faveur du roi, pour lequel on invoque la protection de différentes

divinités. Ces prières sont en partie mutilées, et outre leurs lacunes présentent des difficultés considérables à l'interprétation, par l'emploi d'expressions obscures et insolites. Nous n'avons pas, du reste, à en essayer ici la traduction, car il faut nous en tenir à ce qui intéresse directement notre sujet; sans quoi, de digression en digression, nous finirions par faire sortir notre commentaire de toutes les bornes raisonnables. Aussi nous bornerons-nous à citer la nouvelle énumération d'offrandes de haut prix, analogues aux précédentes, qui recommence dans la troisième colonne du verso. Malheureusement il ne reste que le commencement de la plupart des lignes.

| | |
|---|---|
| *rabu šiza....* | Le grand...... |
| *ina aban za[ṭu....* | en pierre *zaṭu....* |
| *tarimte χuraṣi....* | les offrandes d'or.... |
| *rabiti* | grandes |
| *ana Marduk lu ad[dinu.* | j'ai donné à *Marduk.* |
| *kišati* | Les couvertures |
| *ša kaspu u.....* | d'argent et..... |
| *ana Aššur Bit-Sag[gaṭu* | en l'honneur du dieu *Aššur* de *Bit-Šaggaṭu* |
| *lu la din ul.....* | spontanément j'ai..... |
| *Bit-Sagga[ṭu.....* | *Bit-Saggaṭu....* |
| *ṭabu...* | bon........ |
| *nin...* | .................. |
| *apki......* | .............. |
| *ana šima[ti...* | pour les destinées.... |
| *ana ili...* | au dieu..... |

*Tarimte* est exactement parallèle à l'hébreu תרומה, « oblation, offrande. » *Kišatuv*, *kištuv*, figure dans une tablette (W. A. I. II, 23, col. 3, l. 43-57) comme une partie de la maison, « la couverture, le toit; » il faut rap-

procher ce mot de la racine hébraïque כסה, « couvrir. » *Dinnu* est constamment employé dans les contrats privés avec le sens de « dette, » *la din* pourrait donc signifier « sans le devoir, sans y être obligé, librement; » ce serait une expression analogue au *votum solvit lubens merito* des inscriptions latines.

Mais la donnée la plus curieuse de cette dernière partie de l'inscription est la mention du culte du dieu *Aššur* dans la Pyramide de la cité royale de Babylone au temps de la domination des derniers rois assyriens. Si donc *Aššur-aχ-idin* avait commencé la restauration de ce monument célèbre et entouré d'une si grande vénération religieuse (col. 3, l. 22-25, et col. 4, l. 1-18 : W. A. I. I, 49), mentionné antérieurement par *Tuklati-pal-ašar* II (L. 34, 2, l. 6), si *Aššur-bani-pal*, son fils, y dédiait de magnifiques offrandes à *Marduk* et à *Zarpanit*, ces princes y avaient installé à côté et au-dessus des dieux nationaux de Babylone, en marque de leur suprématie, l'adoration du dieu propre à leur pays, du dieu national de l'Assyrie, qui tenait pour eux le premier rang. C'est ainsi, du reste, que les monarques assyriens agissaient constamment à l'égard des dieux des peuples conquis. Ils les reconnaissaient, leur rendaient hommage, mais proclamaient l'empire suprême d'*Aššur* sur eux tous (voy. Oppert, *Mém. présent. par div. sav. à l'Acad. des Inscr.* 1re série, t. VIII, 1re part. p. 555). Naturellement ce culte d'*Aššur*, signe d'un vasselage étranger, disparut sous les rois nationaux du nouvel empire chaldéen.

Le document d'*Aššur-bani-pal* dont nous avons traduit les passages qui intéressaient le sujet de cette note contient, comme on l'a vu, beaucoup de précieux détails sur les draperies d'or enrichies d'incrustations de pierres dont la dévotion des rois revêtait d'une manière fixe et à de-

meure les statues des dieux. Quant aux ornements mobiles et aux vêtements d'étoffes plus ou moins somptueuses dont l'application sur les mêmes images à certains jours, en rapport avec certaines fêtes, constituait proprement l'opération du stolisme, il n'y a qu'une seule phrase qui s'y rapporte. Les monuments de l'art nous fournissent plus de données à ce sujet, car nous n'hésitons pas à reconnaître la représentation d'une prêtresse stoliste, comme celle dont parle notre fragment de Bérose, parant la divinité à laquelle elle est attachée, sur deux cylindres du musée du Louvre, que M. de Longpérier (*Notice des antiquités assyriennes du Louvre*, 3e édition, p. 91 et suiv.) décrit de la manière suivante :

« 447. Divinité féminine assise sur un siége à pieds droits ornés de moulures ; elle a les pieds posés sur un escabeau et tient un miroir ; devant elle, une femme, debout, porte une coupe de la main droite et une pièce d'étoffe de la main gauche ; derrière le siége une femme, debout, agite un flabellum carré.

« 448. Arbre (myrte) en avant duquel est une divinité assise sur un siége à dossier très élevé. Elle est coiffée d'une tiare conique munie de petites cornes et surmontée d'un astre. De la main droite, elle tient un miroir ; devant elle, une femme debout, qui lui présente un voile à franges en faisant le geste de l'invocation. »

« Ces deux cylindres, ajoute le savant académicien, taillés dans la même matière (c'est une agate rouge et blanblanche) et gravés par la même main, se rapportent certainement à la même divinité. La déesse assise, coiffée d'une tiare à cornes de taureau, surmontée d'un astre, se retrouve dans un très-beau bas-relief de Nimroud représentant une procession d'hommes portant des idoles (Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 65). Le sujet des

cylindres 447 et 448 semble le prototype de ces compositions connues sous le nom de *toilette de Vénus*, qui se voient sur des vases grecs. » Ces remarques où se montre la haute expérience des monuments figurés qui distingue M. de Longpérier sont pleinement confirmées aujourd'hui que nous pouvons appliquer avec certitude à la déesse du cylindre n° 448 le nom d'*Istar*, la Vénus assyrienne, d'après les caractéristiques que nous avons indiquées plus haut (p. 116 et suiv.) comme celles des représentations de cette déesse.

Pour en revenir aux textes écrits, le document qui touche le plus directement au sujet dont nous nous occupons en ce moment est la tablette n° 162 de la collection photographique. C'est sans contredit le texte le plus précieux que l'on possède jusqu'à présent sur les cérémonies du culte assyrien. M. Fox Talbot en a signalé le premier l'importance et le sujet général (*Transactions of the Royal Society of Literature*, 2° ser. t. VIII, p. 244-257); il a donné de quelques parties un premier essai de traduction, qui laissait beaucoup à désirer et qu'il a déjà lui-même corrigé sur plusieurs points d'une manière plus ou moins heureuse (*Journal of the Royal Asiatic Society*, new ser. t. IV, p. 25-26 et p. 27). Au reste, le texte est fort obscur et présente en quelques endroits des difficultés presque insurmontables dans l'état actuel de la science, à cause de l'emploi de beaucoup de mots qui ne se trouvent pas ailleurs. De plus, l'écriture extrêmement fine de la tablette est fort difficile à déchiffrer, surtout dans la photographie (1); en plus d'un endroit les caractères sont effacés et devenus illisibles;

(1) J'ai heureusement pu me servir aussi d'une copie, de date un peu ancienne, faite par M. Oppert, que ce savant a bien voulu me communiquer avec la libéralité qu'il apporte toujours en pareil cas et qui lui fait tant d'honneur.

enfin il y a une lacune de quelque étendue à la fin du recto et au commencement du verso. Des difficultés matérielles se joignent donc aux difficultés inhérentes au texte même. Aussi nous ne nous sentons pas en mesure de donner une traduction intégrale de cette tablette. Mais nous en traduisons plus que n'a fait M. Fox Talbot, surtout plus sûrement et avec plus de rigueur philologique. Et quant aux parties dont nous ne pouvons pas donner une version suivie nous essayerons d'en indiquer du moins le sujet d'après ce que nous en distinguons.

La tablette n° 162 contient les formules et les prières d'une cérémonie analogue à ce qu'était chez les Athéniens la fête des Plyntéries (voy. Meursius, *Graecia feriata*, v. Πλυντήρια; Ch. Lenormant, *Nouv. ann. de l'Inst. arch.* t. I, p. 264; August Mommsen, *Heortologie*, p. 11, 35, 427-439), chez les Argiens le bain de Pallas, sujet d'un petit poëme de Callimaque, et chez les Germains celui de la déesse Nerthus (Tacit. *German.* 40). Ovide (*Fast.* IV, v. 135-138) décrit aussi et résume en quatre vers une cérémonie semblable qui avait lieu à Rome dans les fêtes de Vénus au mois d'avril :

*Aurea marmoreo redimicula solvite collo :*
*Demite divitias : tota lavanda dea est.*
*Aurea siccato redimicula reddite collo :*
*Nunc alii flores, nunc nova danda rosa est.*

Le simulacre d'une déesse du plus haut rang dans la hiérarchie divine, et essentiellement chthonienne, notons-le en passant pour la signification mythologique de cette cérémonie, que nous n'essayerons pas, du reste, d'approfondir aujourd'hui, y est dépouillé successivement de tous ses ornements précieux pour être soumis à des opérations purificatoires, à un lavage ou à un bain; puis

on lui rend ses parures dans l'ordre exactement inverse à celui dans lequel on les lui a enlevées. La déesse est donnée comme adorée à *Tiggaba* ou Cutha (recto, l. 15), ville dans un sanctuaire de laquelle se passe peut-être la cérémonie. Elle est la Δαύκη de Damascius, l'épouse de *Nisruk* (voy. la note 16 du fragm. 1, p. 69 et suiv.). Son nom est écrit une fois simplement *Dav-ki* (recto, l. 3); et le plus souvent *Dav-ki-gal* comme dans W. A. I, II, 59; mais dans les versets qui se rapportent au moment où on lui enlève ses bijoux (recto, l. 17-37) le signe *tiv* est placé après *Dav-ki*; c'est le complément phonétique du mot *irṣitiv*, qui prouve qu'il faut dans tout ce texte tenir pour allophone le nom accadien de la déesse et le lire par les mots assyriens correspondant à sa signification. Cette variante nous apprend que dans la forme la plus fréquente du nom de l'épouse de *Nisruk*, *Davkina*, il ne faut pas distinguer seulement deux parties, *Davki-na*, comme nous l'avons fait plus haut (p. 70) d'après la variante *Davkigal*, mais trois, *Dav-ki-na*, dont la dernière est une épithète encore inexpliquée. De plus nous y voyons que le nom assyrien qui répondait à cette appellation accadienne en était une simple traduction, possible à restituer d'après le sens même en attendant que quelque document nous le fournisse écrit phonétiquement. *Dav-ki* en accadien est « la dame Terre, la Terre épouse, » car *dav* correspond à *χirat* et *aššat* (voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 238) comme *nin* à *belit*; c'est une Gæa épouse d'Océanos, une déesse Terre épouse du dieu des eaux. En conséquence nous lisons son nom assyrien *Aššat-Irṣit*, ou à l'état emphatique *Aššatuv-Irṣituv*, car le cas oblique indiqué par le complément phonétique *tiv* n'appartient pas au seul mot « terre » ce qui aurait pour résultat de donner au nom le sens de « dame de la terre, » lequel cadrerait diffi-

cilement avec l'acception véritable de *dav*; la construction de la phrase le nécessite pour le nom entier.

Le texte est coupé en versets cadencés qui présentent souvent à la fin des assonnances répétées plusieurs fois de suite. La division des deux parties paralléliques de chaque verset est indiquée matériellement sur la tablette par un hiatus dans la ligne d'écriture. La forme constante est celle d'un dialogue entre la déesse et les différents personnages qui prennent part à la cérémonie. Quand l'interlocuteur n'est pas désigné il est facile de le reconnaître au changement des personnes dans le discours.

L'économie générale du texte peut se résumer ainsi. La cérémonie a pour théâtre un temple en forme de pyramide à sept étages, comme la Tour de Borsippa. Ces étages sont constamment désignés dans la tablette par le groupe idéographique complexe *pa-an*, qu'il ne faut pas confondre avec le mot *pan*, « face, » écrit toujours phonétiquement *pa-nu* et au cas oblique *pa-ni* (1); le sens n'en est pas douteux, car un grand nombre d'autres exemples le montrent s'échangeant avec l'expression phonétique *parṣu*, de la racine פרץ. Le monument tout entier est, du reste, comme ceux dont nous avons parlé plus haut (p. 391-397), assimilé à une région mystique et céleste; de là le nom qu'il reçoit : *Mat-nu-nakir* (ce dernier terme exprimé par un idéogramme) « le lieu qui ne change pas, le lieu immuable. » Chacun des sept étages de cette pyramide est consacré à un dieu différent, dont il est censé la demeure, et à chacun, comme dans l'échelle des mystères mithriaques (Origen. *Adv. Cels.* VI, p. 646, B), se

(1) C'est la faute que nous avons commise un peu plus haut (p. 391), en traduisant un passage d'une inscription de *Bin-Nirari* III. Dans ce passage, comme dans celui de la stèle de *S'ams'i-Bin* III cité en même temps, il faut lire : *Mukil parṣi Arali.*

trouve une porte. Après quelques invocations, le prêtre ouvre les sept portes et les fait passer à la déesse, en la dépouillant à chacune d'une pièce de son costume, de telle façon qu'après avoir franchi la septième porte, quand elle entre dans le sanctuaire de la plate-forme supérieure, la déesse se trouve entièrement nue. Là cesse pour le momoment le rôle du prêtre. Ce sont alors diverses divinités qui interviennent pour servir la déesse et la purifier, faisant auprès d'elle l'office de ministres, malgré leur rang élevé dans la hiérarchie céleste. Peut-être, dans la réalité de la cérémonie, plusieurs ministres sacerdotaux, de l'un et de l'autre sexe, représentaient-ils le rôle de ces dieux, comme à Éleusis dans les rites de la pannychis mystique. Peut-être aussi se bornait-on à enfermer la statue de la déesse dans le sanctuaire supérieur de la pyramide, où les dieux étaient censés venir la servir. Quoiqu'il en soit, une fois que ceux ci ont terminé leur office, la déesse n'a plus qu'à sortir pour retourner vers le lieu d'où elle est venue d'abord. Elle redescend donc les étages de la pyramide et franchit de nouveau les sept portes, en recevant des mains du prêtre à chacune l'ornement qu'elle y a déposé en entrant. Seulement alors la porte qui était la septième en entrant devient la première en sortant et ainsi de suite. C'est de cette façon que la restitution des parures a lieu dans l'ordre inverse à celui du dépouillement.

Ajoutons comme dernière remarque, indispensable à l'intelligence du texte, que constamment, par une irrégularité de syntaxe dont on a déjà relevé plus d'un exemple en pareil cas dans les textes assyriens, quand il s'agit, dans les invocations ou dans le récit, de la déesse principale ou de celle qui vient la servir, les suffixes pronominaux sont bien mis au féminin, mais les verbes suivent les formes masculines.

La tablette commence par des invocations très-mutilées à la déesse *Davki* ou *Aššat Irṣit*, où nous ne pouvons distinguer d'abord (l. 1-8) que des lambeaux de phrases sans lien entre eux; notons-y cependant une mention des eaux destinées à la cérémonie, qui semblent avoir été présentées à la divinité avant l'ouverture des portes du sanctuaire : *annitu me anaku itti*.... « ces eaux, moi avec...» (l. 7). A la ligne 9 commencent trois versets qui continuent bien évidemment à être placés dans la bouche du prêtre qui fait les invocations. Quoiqu'ils soient fort mutilés, il en reste assez pour permettre d'en déterminer le sens général et de reconnaître le caractère funèbre qu'ils donnent à la cérémonie.

l. 9. *lubki ana niši — ša ezibu....*

10. *lubki ana nešti.... — ša......*

11. *ana abal... lubki — ša ina la yumešu.....*

« Que je pleure (de בכה) sur les hommes que j'ai laissés...

« Que je pleure sur les femmes...., qui....

« Que je pleure sur le jeune homme qui avant ses « jours,... »

C'est seulement à la ligne 12 que le texte devient clair et suivi.

12. *alik nigab — pitašši baba[ti.*

13. *yuppitsi ma — kima parṣi labiru[ti.*

14. *illik nigab — iptašši baba[ti.*

15. *irbi bilti — Tiggaba lišak....*

16. *hikal mat-nu-nakir — liχdu ina paniki.*

— « Va prêtre, ouvre-lui les portes. »

— Il lui a été ouvert comme dans les étages (des sanctuaires) antiques.

Le prêtre a été et lui a ouvert les portes;

— « Entre, o dame de *Tiggaba*. Que.....

« Que le sanctuaire du lieu immuable se réjouisse devant ta face. »

Il ne peut pas y avoir de difficulté sur le verbe פתח, que nous avons successivement à l'impératif du kal, à la troisième personne du singulier de l'aoriste du niphal (forme contractée) et à la troisième personne de l'aoriste du kal. Le mot *nigab*, qui désigne certainement un prêtre du plus haut rang, correspond à l'hébreu נקבים, « les chefs, les nobles » et à l'arabe *naqib* ; M. Fox Talbot en a déjà reconnu le sens (*Journal of the Royal Asiatic Society*, t. IV, p. 27). Nous lisons dans les annales de *Tuklati-pal-asar* II (W. A. I. II, 67, l. 56) : *Idi-Bi'ili ana nigabuti ina eli Musri askun*, « j'ai élevé *Idi-Baal* au sacerdoce suprême sur le pays de *Musri* » (voy. ce que nous en avons dit dans la *Zeitschr. für Ægypt. Sprach. und Alterthumsk.* 1870, p. 71 et suiv.).

Nous verrons souvent revenir dans la suite de notre tablette la formule *irbi bilti*. *Irbi* est un impératif du kal au féminin ; c'est celui du verbe ערב, qui a en assyrien le sens d' « entrer. » Ici *bilti* paraît bien signifier « la » dame » et correspondre à la forme plus ordinaire *belit* ou *bilit* ; mais plus loin le sens en est autre ; c'est alors une contraction du substantif abstrait *biluti*, « seigneurie, domination, majesté. »

Quant à *liχdu*, ce mot n'a pas besoin de longues explications ; c'est le précatif du verbe חדה.

Dans les textes inscrits sur les parois des sanctuaires du temple d'Abydos, nous trouvons de même pour commencer un « Chapitre d'enlever le sceau d'argile (de la porte) » et un « Chapitre d'entrer dans l'adyton, *sχem* » (Mariette-bey, *Abydos, Description des fouilles*, p. 35 et 37).

Au reste, sans même chercher d'autres points de comparaison, soit en Égypte, soit ailleurs en dehors de la Ba-

bylonie et de l'Assyrie, dans le culte commun à ces deux contrées l'ouverture par le prêtre des portes de l'adyton ou de l'espèce de naos (1) où la statue divine demeurait cachée aux regards des profanes était un acte éminemment saint et sacré, qu'à ce titre on a plusieurs fois représenté sur les cylindres.

Un monument de cette catégorie, publié par Lajard (*Culte de Mithra*, pl. XLII, n° 13) et conservé au Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale, où il porte le n° 718, offre à nos regards, comme il arrive assez souvent, deux scènes successives. D'abord un prêtre barbu ouvre les portes d'un naos richement ornementé, puis ce même prêtre offre l'encens sur un autel devant un dieu barbu, la tête nue, accroupi sur les replis de sa longue queue de serpent; dans le champ sont le soleil radié et le croissant de la lune. D'après les observations que nous avons eu l'occasion de faire dans la note 6 du fragm. 17 (p. 387) sur le symbole du serpent, un dieu qui est ainsi à la fois homme et serpent est un dieu cabirique et planétaire. Ceci admis, on remarquera que sur le cylindre qui nous occupe la queue de serpent du dieu fait précisément six replis et que son buste humain forme le septième. Cette disposition qui nous fournit le nombre sept, le nombre planétaire et sacré par excellence, ne peut pas ne pas être intentionnelle. Aussi sommes-nous porté à attribuer à notre dieu

(1) Les textes parlent souvent des « arches, » *elippi*, des dieux (W. A. I. I, 54, col. 3, l. 69; II, 46, 1, col. 2, l. 16-26; 62, 2, col. 1 tout entière). Or, le mot *elippu*, comme le תֵּבָה de la Bible, signifie à la fois « navire » et « coffre » (voy. notre *Essai sur un document mathématique chaldéen*, notes, p. 60). Rien dans les monuments de l'art et dans les témoignages antiques n'est de nature à faire penser que les Babyloniens avaient dans leurs temples des barques divines à la manière des Egyptiens. Il est donc probable que les *elippi* des dieux étaient des arches du genre de celle que Moïse fit construire, des naos portatifs comme celui qui est représenté sur le cylindre n° 718 du Cabinet des médailles.

serpent le nom de *Šabi* « le dieu sept, » le dieu qui résume et réunit l'ensemble des sept planètes (1), dieu que nous

(1) Cette figure de dieu barbu à queue de serpent se reproduit sur plusieurs vases grecs d'époque archaïque et de style asiatique (Ch. Lenormant et de Witte, *Élite des monuments céramographiques*, t. III, pl. XXXI, XXXII et XXXII A), qui lui donnent exactement les mêmes traits que sur notre cylindre, avec en plus deux grandes ailes, attribut qui est bien sûrement aussi d'origine chaldéo-assyrienne. D'autres vases de la même catégorie représentent une déesse semblable, compagne naturelle du dieu (Ch. Lenormant et de Witte, *Élite des monuments céramographiques*, t. III, pl. XXX B). Mais il est à noter que ces divinités, dans les monuments de la céramographie grecque, sont des divinités de la mer et de l'élément humide. Leur queue de serpent n'est donc pas considérée comme celle d'un serpent terrestre, mais d'un serpent marin ou d'un congre. Cette idée n'est peut-être pas étrangère aux religions orientales auxquelles les Hellènes ont emprunté la figure dont nous parlons. Nous avons nous-même signalé le rapport qui existe entre *S'abi*, que nous reconnaissons dans le dieu-serpent du cylindre, et *Anu*, le dieu ichthyomorphe par excellence dans la religion de Babylone et de l'Assyrie. Le passage du dieu-serpent au dieu-poisson nous est fourni par la légende de Cadmus, personnage d'origine orientale à qui on ne peut méconnaître un caractère divin dans une grande partie de son histoire, qui est en même temps *l'oriental*, le chef de la principale colonie phénicienne en Grèce, et *l'un des dieux* dont le culte fut apporté par cette colonie (voy. notre dissertation sur *La légende de Cadmus et les établissements phéniciens en Grèce*, p. 6-9). D'après les mythographes, Cadmus et son épouse Harmonie abandonnèrent Thèbes de Béotie pour s'en aller gouverner un peuple dont le nom rappelle d'une manière frappante celui de l'anguille (ἔγχελυς), les *Encheli* (Apollodor. III, 5, 4; Apollon. Rhod. IV, v. 517; Scyl. *Peripl.* p. 9; Strab. VII, p. 326; Philarch. *ap.* Athen. XI, p. 462; Nicandr. *Theriac.* v. 607; Steph. Byz. v. Βουθόη et Ἰλλυρία; Nonn. *Dionys.* IV, v. 417 et suiv.; XLIV, v. 116 et suiv.; XLVI, v. 364 et suiv.). Là ils furent tous deux changés en serpents (Apollodor. III, 1; 4, 1 et suiv.; 5, 4; Cf. Pind. *Olymp.* II, v. 141; Schol. *ad* Pind. *Pyth.* III, v. 153 et 167; Strab. I, p. 46; VII, p. 326; Pausan. IX, 5, 1; Hygin. *Fab.* 6; Ovid. *Metam.* III, v. 98, IV, v. 575). D'après son nom même, Cadmus, comme dieu, n'est pas seulement « l'oriental, » קדם, mais aussi, comme l'a remarqué Movers (*Die Phœnizier*, t. I, p. 516), « l'ancien, » קדמני, ce qui le rapproche de l'*Anu* chaldéo-assyrien. Sa métamorphose finale en serpent et sa lutte antérieure avec le serpent de Mars — car presque toujours le dieu ou le héros qui tue un monstre s'identifie avec ce monstre, qui n'est qu'une sorte de dédoublement de lui-même (voy. notre *Monographie de la Voie Sacrée Éleusinienne*, t. I, p. 531); — son caractère de dieu-serpent, en un mot, rappelle, comme l'a dit M. Maury (*Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 236), le mythe égypto-phénicien d'après lequel *Thot* ou *Taaut* était un être ophiomorphe (Sanchoniathon, p. 15, ed. Orelli), et surtout « le vieux dragon, » γέρων

avons eu l'occasion de citer plus haut (p. 389) et dont nous avons essayé de scruter la signification.

Trois autres cylindres, qui lorsqu'ils ont été publiés par Lajard faisaient partie des collections Palin, aujourd'hui au Cabinet des médailles (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XVIII, n° 3), Stewart (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XVIII, n° 4), et Ouseley (Lajard, pl. XL, n° 8), nous montrent une scène différente, mais de la même nature. Deux prêtres barbus ouvrent les deux battants d'une porte derrière laquelle on voit un dieu, barbu sur deux des monuments, la tête nue, vêtu d'une longue robe et debout entre deux sortes de cônes qui montent jusqu'à la hauteur de sa ceinture ; sur deux des cylindres il paraît muni d'une paire de grandes ailes dressées ; mais son attribut constant et caractéristique consiste en deux grandes cornes de taureau partant des deux côtés de son front avec une courbure qui rappelle le croissant lunaire. Nous croyons devoir y reconnaître *Śin*, dont nous n'avions pas pu déterminer plus haut (p. 96) le type de représentation dans les monument de l'art, autrement que lorsqu'il est symbolisé par le croissant. En effet la tablette n° 100 de la collection photographique (recto, l. 7) l'appelle *naś qarni birati*, « qui porte des cornes écartées, divergentes, » comme celles qui partent du front de notre dieu sur les cylindres, par opposition aux paires de cornes qui s'appliquent d'ordinaire sur les tiares divines et tendent à se rejoindre à leur sommet.

Reprenons la traduction de la tablette n° **162**. Immé-

ὀφίων, adoré en Phénicie (Nonn. *Dionys.* II, v. 274; XLI, v. 352). Cf. l'expression de l'Apocalypse (XII, 9; XX, 2) « le serpent antique, » ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, pour désigner Satan, et la locution rabbinique équivalente הנחש הקדמני, signalée par Schœttgen à l'occasion du passage de l'Apocalypse.



diatement après les formules de l'ouverture des portes des différents étages de la pyramide sacrée, conduisant à la chapelle supérieure ou adyton, où différents dieux seront convoqués pour accomplir les opérations purificatoires, viennent celles qui ont trait au dépouillement de la déesse, à laquelle on enlève successivement tous ses ornements précieux. Il en est de même dans les formules égyptiennes du temple d'Abydos, où l'on dépouille chaque dieu de son vêtement avant de lui remettre des parures plus magnifiques (Mariette-bey, *Abydos*, p. 42). Dans notre cérémonie assyrienne ou babylonienne on enlève sept parures différentes à la statue de la déesse, ce qui motive sept opérations successives de dépouillement et sept opérations de restitution, car on reste toujours fidèle à ce nombre sacré. Chacune d'elles s'opère au passage d'une des portes mystiques, par le ministère du prêtre, de telle façon que la déesse arrive entièrement nue dans l'adyton et qu'à son retour, reprenant une pièce de son costume à mesure qu'elle descend un étage, elle sort entièrement parée. La partie du texte relative à ces opérations de dépouillement est divisée en sept strophes, composées chacune de trois versets, où la parole appartient successivement au prêtre, à la déesse et à l'assistance. Elles se répètent identiquement dans les mêmes termes, la désignation de l'objet enlevé étant seule changée, chacune commence par l'idéogramme de « porte, » précédé du numéro d'ordre qu'occupe dans l'échelle montante des étages de l'édifice la porte où la déesse dépose tel ou tel objet. Ces numéros sont tous exprimés par un chiffre qui suit le complément phonétique du nom du nombre cardinal :

*I in — ištin.*
*II a — šana.*

*III šu — šalšu,*
*IV u — arbau.*
*V šu — χamšu.*
*VI šu — šišu.*
*VII u — šibu.*

Ceci est intéressant philologiquement, car il faut en conclure que l'on pouvait désigner quelquefois le nombre ordinal par le mot pur et simple du nombre cardinal, sans employer les formes d'adjectif indiquées par le *šalšu*, « troisième, » du prisme d'*Aššur-bani-pal*, formes dont la série complète a été restituée par M. Oppert (*Eléments de la grammaire assyrienne,* 2e édition, p. 40).

l. 17. *Iin bab ušeribši ma umtaṣi — ittabal agu rabu ša qaqqaduša.*
18. *ammeni nigab — tatbal agu raba ša qaqqaduya.*
19. *irbi bilti ša Aššat Irṣit — ki am parṣiša.*
20. *IIa bab ušeribši ma umtaṣi — ittabal inzabate ša uzniša.*
21. *ammeni nigab — tatbal inzabate ša uzniya.*
22. *irbi bilti ša Aššat Irṣit — ki am parṣiša.*
23. *IIIšu bab ušeribši ma umtaṣi — ittabal abni zabχi ša tikša.*
24. *ammeni nigab — tatbal abni zabχi ša tikya.*
25. *irbi bilti ša Aššat Irṣit — ki am parṣiša.*
26. *IVu bab ušeribši ma umtaṣi — ittabal dudinate ša gabša.*
27. *ammeni nigab — tatbal dudinate ša gabya.*
28. *irbi bilti ša Aššat Irṣit — ki am parṣiša,*
28. *Všu bab ušeribši ma umtaṣi — ittabal šibbu abantu ša qabliša.*
30. *ammeni nigab — tatbal šibbu abantu ša qabliya.*
31. *irbi bilti ša Aššat Irṣit — ki am parṣiša.*

32. *VIšu babušeribši ma umtaṣi — ittabal ɣari qatiša u niriša.*
33. *ammeni nigab — tatbal ɣari qatiya u niriya.*
34. *irbi bilti ša Aššat Irṣit — ki am parṣiša.*
35. *VIIu babušeribši ma umtaši — ittabal ṣubat palti ša zumriša.*
36. *ammeni nigab — tatbal ṣubat palti ša zumriya.*
37. *irbi bilti ša Aššat Irṣit — ki am parṣiša.*

I

— « A la première porte, je l'ai fait entrer, je l'ai dé-
» pouillée. »
— Il a enlevé la grande tiare de sa tête.
— « Sers-moi prêtre ; tu as enlevé la grande tiare de
» ma tête. »
— « Entre, ô majesté de la Déesse Terre, à ce degré de
» ses étages. »

II

— « A la seconde porte, je l'ai fait entrer ; je l'ai dé-
» pouillée. »
— Il a enlevé les pendants de ses oreilles.
— « Sers-moi prêtre ; tu as enlevé les pendants de mes
» oreilles. »
— « Entre, ô majesté de la Déesse Terre, à ce degré de
» ses étages. »

III

— « A la troisième porte, je l'ai fait entrer ; je l'ai dé-
» pouillée. »
— Il a enlevé les pierres précieuses de son col.
— « Sers-moi, prêtre ; tu as enlevé les pierres pré-
» cieuses de mon col. »

— « Entre, ô majesté de la Déesse Terre, à ce degré de » ses étages. »

IV

— « A la quatrième porte, je l'ai fait entrer; je l'ai dé- » pouillée. »

— Il a enlevé les parures de son torse.

— « Sers-moi, prêtre; tu as enlevé les parures de mon » torse. »

— « Entre, ô majesté de la Déesse Terre, à ce degré de » ses étages. »

V

— « A la cinquième porte je l'ai fait entrer; je l'ai dé- » pouillée. »

— Il a enlevé la ceinture garnie de pierres de sa taille.

— « Sers-moi, prêtre; tu as enlevé la ceinture garnie » de pierres de ma taille. »

— « Entre, ô majesté de la Déesse Terre, à ce degré de » ses étages. »

VI

— « A la sixième porte, je l'ai fait entrer; je l'ai dé- » pouillée. »

— Il a enlevé les bracelets de ses mains et de ses pieds.

— « Sers-moi, prêtre; tu as enlevé les bracelets de mes » mains et de mes pieds. »

— « Entre, ô majesté de la Déesse Terre, à ce degré de » ses étages. »

VII

— « A la septième porte, je l'ai fait entrer; je l'ai dé- » pouillée. »

— Il a enlevé le voile de pudeur de son ventre.



— « Sers-moi prêtre ; tu as enlevé le voile de pudeur de » mon ventre. »

— « Entre, ô majesté de la Déesse Terre, à ce degré de » ses étages. »

Nous ferons d'abord quelques remarques philologiques sur la partie du texte qui se répète dans toutes les strophes.

*Uśerib* est la première personne de l'aoriste du schaphel du verbe ערב, dont nous avons déjà parlé plus haut; *umtaṣi* celle de l'aoriste de l'iphteal d'un verbe מצה, qui a en hébreu, ainsi que son congénère מצץ, le sens de « dessécher, » mais paraît avoir ici la signification de « priver, dépouiller. » Dans *ittabal* nous voyons la troisième personne régulière et dans *tatbal* une forme contractée de la seconde personne de l'aoriste du verbe אבל à l'iphteal. Quand à *ammeni*, c'est pour nous l'impératif du paël de אמה, « servir, » avec le suffixe de la première personne.

La construction du troisième verset peut embarrasser au premier moment. Bien qu'on s'y adresse à la déesse, elle est désignée à la fin par la troisième personne, parce qu'on y emploie pour lui parler la forme indirecte qui invoque sa majesté, *bilti*. Nous nous sommes expliqué un peu plus haut sur le mot *parṣu*, écrit *pa-an*, et désignant l'étage de la pyramide à degrés; *parṣiśa*, « ses étages, » sont les étages successifs que l'image de la déesse doit franchir pour arriver au sommet. L'adverbe *ki am*, employé au commencement de tous les paragraphes de la grande inscription de Behistoun, paraît avoir bien positivement le sens de « alors. » De là notre traduction pour l'expression composée, et presque impossible à rendre mot à mot, *ki am parṣiśa*.

Abordons maintenant l'examen des parures successivement enlevées à la déesse et essayons d'en déterminer la nature. C'est un sujet qui offre de grandes difficultés, mais pour lequel nous pourrons trouver des secours dans les monuments de l'art, ainsi que dans certains textes bibliques.

Le plus précieux de ces textes est celui du chapitre XVI d'Ezéchiel (versets 10-13), où il compare Jérusalem à une jeune fille que Jéhovah a recueillie et parée. Tous les traits du costume décrit dans ce passage sont essentiellement assyriens, ce qui n'a rien qui puisse nous surprendre, car à cette époque l'influence des usages de l'Assyrie avait profondément pénétré les populations de la Palestine ; d'ailleurs Ezéchiel vivait et prophétisait au milieu des captifs hébreux déjà transportés en Mésopotamie, et grâce à cette circonstance toute la partie plastique de ses visions est directement et exclusivement inspirée par l'art chaldéo-assyrien ; plus qu'aucun autre prophète il porte cette empreinte.

« Je te revêtis de broderies ; je te chaussai de peau de » dugong (תחש) ; je te couvris du plus fin lin (שש) et de » soie (משי).

» Je te parai d'une parure ; je mis des bracelets sur tes » mains, et un collier à ton cou ;

» Je mis un anneau à ton nez, des pendants à tes » oreilles et une tiare sur ta tête.

» Tu fus parée d'or et d'argent ; ton vêtement fut du » plus fin lin, de soie et de broderie ; tu mangeas de la fa» rine avec du miel et de l'huile ; tu embellis beaucoup » et tu prospéras beaucoup, jusqu'à être comme une » reine. »

Il y a encore d'importantes indications à recueillir — bien qu'avec des différences qui s'écartent sur certains

points importants des ajustements assyriens — dans la description que fait l'Exode, au chapitre XXVIII, du costume du grand prêtre des Hébreux, surtout en l'éclaircissant par les nombreux détails que Josèphe, au chapitre VII du livre III de ses *Antiquités Judaïques*, donne sur ce costume, tel qu'il s'était graduellement modifié plus tard, sous une influence assyrienne et babylonienne que l'historien avoue lui-même. M. de Saulcy a publié récemment une intéressante étude sur ce sujet (*Revue archéologique*, nouv. sér. t. XX, p. 91-115).

Pour ce qui est des monuments de l'art, rien n'est plus rare que les figures de femmes dans les sculptures assyriennes. En dehors des captives de pays étrangers qui se voient dans les bas-reliefs représentant ces transplantations de peuples qu'affectionnait particulièrement la politique des conquérants ninivites, sujets où nous n'avons rien à apprendre sur le costume des Assyriennes, nous ne connaissons en ce genre que le petit bas-relief si fin du palais d'*Assur-bani-pal* à Koyoundjik, où une reine, ou du moins une favorite richement parée, est assise à banqueter avec le roi dans le jardin du harem (Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 57). On sait combien peu d'images de divinités ont offert les bas-reliefs des palais de Nimroud, de Khorsabad et de Koyoundjik, dont les murailles étaient principalement revêtues de scènes historiques; cependant il y a deux figures de déesses dans la procession d'idoles qu'a publiée Layard (*Monuments of Nineveh*, pl. 65). Les grands bas-reliefs religieux des rochers de Bavian (Layard, *Monuments of Nineveh*, second ser. pl. 51) et de Maaltaï (Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 45) nous en fournissent plusieurs autres, qui seraient du plus haut intérêt pour l'étude archéologique du costume si ces sculptures n'avaient pas aussi cruellement souffert des injures du temps; malheu-

reusement on n'en peut plus tirer aujourd'hui que des données générales sur l'ensemble de l'ajustement, et bien des détails sont effacés. Mais on en voit du moins assez pour reconnaître que le costume donné aux déesses ne différait en rien d'essentiel du costume donné aux dieux mâles. Quant à celui-ci, c'est le même que celui des rois, à part quelques additions d'ornements emblématiques, comme les paires de cornes qui s'étagent à la base des tiares. Nous sommes conduits par là à rechercher des éclaircissements pour notre texte dans la disposition et les détails de ces vêtements royaux, si couverts d'ornements, décorés avec tant de magnificence, dont M. Georges Rawlinson a très-bien suivi les modifications sous les différents règnes dont nous possédons les monuments (*The five great monarchies*, t. I, p. 490-494).

Si les œuvres de la sculpture nous ont offert aussi peu d'images divines, elles sont au contraire indéfiniment multipliées sur les cylindres. Là c'est par centaines qu'on peut relever les figures de dieux et de déesses. Malheureusement dans la plupart des cas la petitesse des proportions et la négligence du travail n'ont pas permis de reproduire les détails les plus délicats des parures, et principalement les bijoux. Il faut cependant faire une distinction pour l'image d'*Istar* que nous présente un admirable cylindre du Musée Britannique (Lajard, *Culte de Vénus*, pl. IV, n° 12 ; De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 46). La déesse y est vêtue d'une courte tunique brodée descendant seulement jusqu'aux genoux, par-dessus laquelle elle porte un long vêtement ouvert sur le côté, tombant jusqu'aux chevilles, sorte de stola à manches courtes, couverte de broderies non moins riches que celles de la tunique. Les deux vêtements sont serrés à la taille par une ceinture. Les bijoux de la déesse sont des pendants aux

oreilles, un collier muni d'un gros contre-poids faisant fermoir, qui tombe derrière les épaules, des bracelets aux poignets et des périscélides aux chevilles. Les pieds sont chaussés de sandales avec un quartier au talon, mais les doigts des pieds entièrement à découvert ; c'est du reste le type constant de la chaussure assyrienne. Sur la tête nous voyons une tiare aux nombreux ornements, garnie d'une seule paire de cornes de taureau et surmontée du disque rayonnant de la planète Vénus. De la main gauche, *Iśtar* tient sur ce monument un arc et deux flèches ; à ses épaules sont attachés deux carquois ; à son côté droit pendent une épée et la harpé. A part ces armes, qui sont exclusivement propres à *Iśtar* et la caractérisent comme déesse de la guerre, le cylindre du Musée Britannique nous fournit la représentation de costume divin qui correspond le plus exactement et le plus complétement aux indications de notre tablette.

Nous allons examiner maintenant celles-ci, article par article du costume, en nous appuyant sur la comparaison des différents documents écrits ou plastiques que nous venons d'énumérer.

1° La tiare est désignée dans les l. 17 et 18 par son idéogramme bien connu, dont la valeur phonétique est *mir*, ce qui doit recéler l'ancien nom accadien de cette coiffure. A la ligne 46 du verso de notre tablette, quand les parures sont rendues à la déesse, au lieu de cet idéogramme nous trouvons écrit phonétiquement le mot assyrien *agu*, dont l'équivalence est encore établie par les fragments des tablettes grammaticales (W. A. I. II, 25, , l. 31). l. 23; 44, 6.) Un synonyme important est *kudurru* (W. A. I. I, 49, col. 4, l. 10), le כתר du livre d'Esther (I, 11 ; II, 17; VI, 8), mot adopté par les Grecs sous la forme κίδαρις. Notons à cette occasion que c'est tout à fait abusivement

qu'on se sert du mot de « tiare » pour désigner la coiffure haute et droite des divinités et des rois sur les monuments de l'Assyrie ; il faudrait dire, si l'on veut conserver une expression hellénisée, « la cidaris. » En effet des témoignages formels établissent que le nom de tiare désignait une coiffure de la forme du bonnet phrygien (Serv. *ad* Virgil. *Æneid.* VII, v. 248 ; Schol. *ad* Juven. *Sat.* VI, v. 516 ; Cyrill. *Lexic.* v. Τιάρα). C'est la coiffure exactement conforme à ce type qui est donnée au roi de Perse sur plusieurs médailles frappées en Asie-Mineure et sur certains vases grecs (voy. Ch. Lenormant, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XIX, p. 374-383), et qui paraît avoir été leur attribut caractéristique comme successeurs des anciens rois de Lydie, tandis que dans la Perse proprement dite et dans les anciennes provinces assyriennes, ils portaient la cidaris, leur coiffure constante sur les monuments de Persépolis.

2° *Inzabate* doit être, par la permutation si fréquente de *m* et de *b*, rapproché du mot hébreu נזם, qui désigne quelquefois dans la Bible un pendant d'oreille (Genes. XXXV, 4), mais plus souvent (Genes. XXIV, 47 ; Is. III, 21 ; Ezech. XVI, 12 ; Hos. II, 13 ; Proverb. XI, 22) l'anneau passé dans une des narines, tel que le portent encore les femmes des tribus arabes. Ici la mention des oreilles ne laisse pas de doute sur la nature de l'ornement désigné ; au reste, aucun monument ni aucun texte jusqu'à présent connu n'indique chez les Assyriens l'usage de l'anneau de nez, général chez les Hébreux (Hieronym. *ad* Ezech. XVI, 12 ; voy. Jahn, *Archæologie*, I, § 153 ; Hartmann, *Die Hebræerin am Putztische und als Braut*, t. II, p. 166 ; t. III, p. 205 et suiv.) et probablement aussi chez la plupart des autres populations de la Syrie. En revanche, sur les monuments assyriens, tous les personnages, de

l'un et de l'autre sexe, ont des pendants d'oreille. M. George Rawlinson en a relevé les principales formes (*The five great monarchies*, t. I, p. 461). Dans le cours de ses fouilles à Nimroud et à Koyoundjik, M. Layard a découvert des moules qui servaient à fondre ces bijoux (*Nineveh and Babylon*, p. 595 et suiv.). Le Musée Britannique possède en original un pendant d'oreille assyrien, en or, enrichi de perles (Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 597).

3° Le mot *tik*, désignant une partie du corps, est expliqué dans W. A. I. II, 44, 3, l. 24, par *qaqqadu* « tête, sommet de la tête. » Mais ce sens n'est pas admissible ici, puisque nous avons déjà vu figurer le *qaqqadu* et sa parure dans la première strophe. D'ailleurs le dépouillement de la déesse suit une marche très-régulière de la partie supérieure du corps à l'inférieure. *Tik* se retrouve encore dans cette expression, appliquée à un roi victorieux : *mukabbis tik aibišu*, « foulant aux pieds le.... de ses ennemis » (Monolithe de Nimroud, col. 1, l. 15 : W. A. I. I, 17). Du moment que notre tablette et un certain nombre d'exemples analogues prouvent qu'il s'agit d'une partie du corps, l'habitude des métaphores ordinaires du style oriental conduit à penser qu'il s'agit du col, de la nuque ou des épaules. Or, il ne peut pas être question des épaules, puisque le mot *tik* est toujours au singulier et non au pluriel ou au duel comme les parties doubles du corps, yeux, oreilles, mains, pieds. Quant à la nuque, il est difficile de se rendre compte d'une parure qui s'y serait exclusivement appliquée. C'est là pourtant sans doute le sens premier et étymologique du mot *tik*, car il doit se rattacher à la racine תכך, « charger d'un poids, » qui fournit en hébreu le substantif תך, « charge, oppression; » *tik* était donc sans doute à l'origine un nom de la nuque, qui la désignait

comme la partie du corps à laquelle on fait porter les fardeaux, le joug. Mais de là il a dû, comme la même chose s'est produite dans beaucoup de langues, être appliqué par extension à tout le col, et c'est dans ce sens qu'il faut l'entendre ici, car autrement nous n'aurions pas dans notre texte de mention de cette partie du corps et de sa parure, qui pourtant jouait un rôle de premier ordre dans le costume assyrien.

Dans les représentations des monuments figurés, en effet, hommes et femmes portent également des colliers. Très-rarement ils sont en forme de chaîne d'or à laquelle sont attachés par des chaînettes des pendants tombant sur la poitrine et sur les épaules (Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 7). C'était le type de ceux que portaient les femmes de Jérusalem d'après la description d'Isaïe (III, 18 et 19), qui parle des lunules (שהרנים), des sachets d'odeur (בתי הנפש) et des amulettes (לחשים) qu'elles y suspendaient. Le type presque constant des colliers assyriens, pour l'un et l'autre sexe, est formé de pierres enfilées. Tels sont ceux que possède le Musée du Louvre (Longpérier, *Notice des antiquités assyriennes du Louvre*, nos 95-3226, 332, 337, 344 et 345; Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 75) et qui ont été trouvés par M. Place au milieu d'un lit de sable fin dans les fondations du palais de Khorsabad, illustration du passage de l'Ecriture (I. Reg. VI, 17) où il est dit que Salomon fit placer des pierres précieuses dans les fondations du Temple. Voici ce que M. de Longpérier (*Notice des antiquités assyriennes du Louvre*, 3e édition, p. 64) dit au sujet de ces colliers : « Il est certain que parmi les Assyriens les hommes en portaient qui, comme ceux-ci, étaient composés de pierres taillées en olive ou en cylindre alternant avec des grains plus ou moins sphériques ; c'est ce que démontrent les

bas-reliefs de Nimroud (Layard. *Monuments of Nineveh*, pl. 5, 7, 25, 34, 37, 41, etc.). On a trouvé en Egypte des colliers semblables, et le musée en possède plusieurs ; ils sont vraisemblablement de fabrique assyrienne, ainsi que l'indique une peinture de Thèbes du temps de Thouthmès III dans laquelle on voit un peuple asiatique qui apporte au roi, entre autres présents, des colliers composés de grains oblongs alternant avec de petits grains ronds. » Il faut cependant ajouter que ces tributaires, dans les peintures de l'hypogée auquel le savant académicien fait allusion (Hoskins, *Travels in Æthiopia*, pl. à la page 328; Wilkinson, *Manners and customs of ancient Egyptians*, 3e édition, t. I, pl. IV), ne sont pas des Assyriens ni même des *Rotennu* de la Syrie du nord, voisine de l'Euphrate ; ils viennent du pays maritime de *Kefa* ou *Kefta*, que le décret de Canope nous a appris être la Phénicie. Ainsi l'usage des colliers en question existait chez les Phéniciens comme chez les Assyriens, et s'il fallait en juger par le tombeau de Thèbes, ceux qu'on trouve en Égypte devraient être rapportés à une provenance phénicienne.

C'est un collier de cette forme que, sur un beau cylindre publié par Lajard (*Culte de Mithra*, pl. LIV, n° 5 ; *Culte de Vénus*, pl. I, n° 16), une déesse assise sur un trône et coiffée de la cidaris droite, que surmonte un astre (nous l'appelerions volontiers *Istar*), tient à la main et semble présenter à deux femmes debout devant elle dans une attitude d'adoration. Le même sujet se reproduit sur un second cylindre (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LIV, n° 6), avec ces deux modifications que le trône de la déesse est décoré du haut en bas de grenades ou de têtes de pavot, et que l'objet tenu par elle ne se compose plus de grains enfilés; il a la forme d'un simple cercle de métal, collier ou armille. Nous avons sur ces deux monuments un

emploi symbolique du collier ou de l'armille, dont la signification n'a pas encore été étudiée des archéologues et que nous signalons à toute leur attention. Ce symbole était en effet important dans la religion chaldéo-assyrienne, et l'on peut en citer de nombreux exemples. Nous le voyons à la main des deux déesses qui figurent dans la procession d'idoles du palais de Nimroud (Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 65), à la main de toutes les divinités planétaires, mâles et femelles, dans les bas-reliefs du rocher de Maaltaï (Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 45), à celle de deux dieux barbus, coiffés de la cidaris, armés de l'arc et du carquois comme *Adar*, qu'un cylindre représente en face l'un de l'autre (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LIVA, n° 11), enfin dans quelques cas à la main des deux génies qui accompagnent la plante sacrée (Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 7).

Le collier de la Déesse Terre, dont il est question dans notre texte, rentrait dans le type assyrien le plus habituel et se composait de pierres enfilées, puisqu'il est appelé *abni zabχi ša tikša*, « les pierres *zabχi* de son col. » C'est là une espèce particulière de pierres dont il est question plusieurs fois dans les inscriptions et qu'il est très-difficile de déterminer, comme en général toutes les gemmes mentionnées dans ces textes. Cependant M. Oppert me signale quelques passages encore inédits où la pierre *zabχi* paraît désignée comme bleue; ce serait alors la turquoise, de tout temps si affectionnée des Orientaux.

4° *Gab* est le nom d'une partie du corps qui s'appelle en accadien *zak* (W. A. I. II, 44, 3, l. 15). Ce mot correspond certainement à l'hébreu גב, « le dos ; » et il sert à former les prépositions composées *ina gab* et *ana gab*, analogues à la préposition גב, si fréquemment employée dans les Targumim, גבי, « avec moi, » גבך, « avec toi »

( voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 159). Le sens premier de ces deux prépositions synonymes est « à la suite, avec » *XII šarrâni ina gabya itbuni*, « douze rois sont venus à ma suite » (Ob. de Nimroud, l. 91 : L. 91) ; *ana gabya itba*, « il est venu près de moi » (Ob. de Nimroud, l. 145 : L. 75). Mais on leur trouve aussi la signification de « contre » ou tout au moins une certaine idée d'opposition : *ana epiš taχaz ina gabya illikuni*, « pour livrer bataille contre moi ils sont venus » (Inscr. de Nébi-Younès, l. 47 : W. A. I. I, 43; cf. Inscr. des Fastes de *Šaryukin*, l. 25). Enfin *ina gab* arrive à signifier « à cause de, pour » : *ina gab gan taχazi*, « pour repousser la guerre » (Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 8, l. 42 : W. A. I. I, 57). Malgré l'analogie de l'hébreu, il n'est pas possible de restreindre en assyrien le sens de *gab*, comme partie du corps, à l'acception de « dos, » car nous le trouvons donné comme synonyme de *daku*, « la poitrine » (W. A. I. II, 27, 1, l. 17). Nous croyons donc qu'il faut y reconnaître la signification plus générale de « torse, » pris aussi bien par devant que par derrière. Ceci est, du reste, conforme à l'étymologie, car גב dérive certainement de la racine גבב « être bombé, faire saillie. » De là les autres acceptions de גב en hébreu, « la saillie du bouclier, » et « la forteresse, le boulevard. »

*Dudinate* est un pluriel, mais l'étymologie de ce mot est assez difficile à déterminer, ainsi que son sens précis. M. Fox Talbot et M. Norris le rattachent à la racine דוד et y voient « une parure agréable, élégante, luxueuse; » mais philologiquement cette dérivation est inadmissible. *Dudinate* ne peut venir que d'une racine דדן, דנה ou דין, sans doute apparentée à celles de l'hébreu דון ou דנן. Le sens originaire nous paraît donc avoir été « un ornement de peu de relief, » comme des broderies. Et en effet, si

M. Fox Talbot a pensé qu'il s'agissait ici encore d'un bijou et que le texte ne parlait que de parures de cette espèce, une étude plus attentive de la tablette prouve que la déesse était aussi dépouillée de ses vêtements, puisqu'on finit par lui enlever son voile le plus secret. Or, aucune expression, si ce n'est celle-ci, ne peut s'appliquer aux vêtements, et au contraire, en consultant les représentations des monuments de l'art assyrien, nous n'y voyons nul bijou auquel pourraient correspondre nos *dudinate*, puisqu'il n'en est pas qui s'appliquent spécialement au torse, à la poitrine ou au dos. Après avoir ôté à la déesse sa tiare, ses pendants d'oreille et son collier, on devait aussi lui retirer son vêtement d'honneur. Nous regardons donc *dudinate* comme répondant ici au רקמה de la description d'Ezéchiel, c'est à dire comme désignant un de ces habits couverts de broderies luxueuses et de couleurs variées dont les monuments assyriens nous offrent tant d'exemples, que les écrivains classiques signalent comme propres à ce peuple (Diod. Sic. II, 6, 23 et 27) et qui étaient restés célèbres jusque dans la décadence romaine :

*Perfusam murice vestem*
*Assyria signatur acu...*

(Claudian. *Edyll.* I, v. 86). Nous pouvons seulement hésiter entre les deux vêtements de cérémonie que portent les rois et les personnages divins par-dessus leur tunique dans les représentations de la sculpture ninivite.

Le premier a exactement la forme d'une chasuble ; c'est celui que porte *Sar-yuhin* dans le merveilleux bas-relief du Louvre (Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 12) et dans plusieurs autres sculptures de Khorsabad (Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 14), ainsi que ***Sin-aχé-irib***

dans la scène de la capitulation de *Lakis* (Layard, *Monuments of Nineveh*, second series, pl. 23). Ce vêtement correspond exactement à la description du אפוד du grand prêtre dans le livre de l'Exode (XXVII, 6-12), et il est bon provisoirement, croyons-nous, de lui donner, en attendant qu'on en connaisse l'expression assyrienne précise, ce nom d'un habit que chez les Hébreux le grand-prêtre ne portait pas seul et que les rois mettaient aussi quelquefois, car il est formellement attribué à David (II Sam. VI, 14). Les dieux des nations qui entouraient les Israélites étaient fréquemment représentés vêtus de l'éphod, car c'est de là que doit venir l'emploi du mot אפוד pour désigner une idole : Jud. VIII, 27 ; XVII, 5 ; XVIII, 17-20 ; voy. De Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, p. 88. En revanche, l'éphod du grand-prêtre modifié plus tard, au temps du second et du troisième Temple, tel que le décrit Josèphe (*antiq Jud.* III, 7, 5) paraît avoir ressemblé plutôt à l'espèce de veste que certaines figures assyriennes de rois et de grands de la cour portent sur leur tunique et qui est quelquefois recouverte par la stola dont nous parlerons tout à l'heure ; cet autre genre de vêtement est particulièrement reconnaissable dans les bas-reliefs de l'obélisque de Nimroud. L'éphod assyrien en forme de chasuble — et c'est encore une analogie avec l'éphod primitif des Hébreux — se porte toujours sur deux tuniques talaires superposées, celle de dessous un peu plus longue que l'autre et bordée d'un large galon, celle de dessus garnie de grandes franges, tuniques qui correspondent très-exactement à la כתנת et au מעיל du grand-prêtre d'Israël.

Le second vêtement de cérémonie auquel nous pouvons penser pour y assimiler les *dudinate* de notre texte, est celui que M. de Longpérier (*Notice des antiquités assyriennes*

*du Louvre*, 3ᵉ édition, p. 30) a, faute de mieux, appelé stola. C'est une longue robe garnie tout autour de franges, qui s'entre à l'épaule gauche par une courte manche et à sa partie supérieure traverse la poitrine en diagonale en laissant l'épaule et le bras droit entièrement à découvert; elle tombe jusqu'aux talons et est fendue jusqu'en bas, audessous du bras gauche; la fente découvre donc complétement la tunique du côté gauche quand le vêtement est lâche et ouvert; quand il est serré, elle traverse obliquement le torse, et le pan supérieur du vêtement vient s'attacher sur la hanche droite; cette fermeture oblique est encore aujourd'hui celle de la robe des Persans et des Géorgiens. La stola frangée que nous venons de décrire est unie quand elle est portée par de simples particuliers ou des officiers du palais; celle des rois, des dieux ou des génies se montre couverte de magnifiques broderies; on en voit aussi qui sont du haut en bas décorées de longues franges, disposées en rangs horizontaux les uns au-dessus des autres: d'après les représentations des cylindres, cette dernière mode était spécialement babylonienne. La stola est quelquefois portée par les rois et par certains fonctionnaires de leur maison sur la tunique talaire (Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 5 et 34); mais le plus souvent, dans les figures de génies ou de simples particuliers, elle est accompagnée d'une tunique courte, descendant seulement au genou (Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 27, 28, 41 et 43; Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. 35 et 34; second series, pl. 5). C'est le vêtement supérieur de l'*Istar* du cylindre du Musée Britannique cité par nous plus haut, et par analogie nous serions assez porté à croire que c'est celui qu'on enlevait en quatrième lieu à la déesse dont parle notre tablette. Il importe, du reste, de distinguer cette stola d'une troisième espèce de vêtement diffé-

rente, qui se confond très-facilement avec elle sur les monuments et était également répandue chez les Assyriens; c'est celle qu'on peut étudier mieux que partout ailleurs dans la statue d'*Aššur-naṣir-pal* (Layard, *Monuments of Nineveh*, second series, pl. 52) et que les peintures de certains tombeaux égyptiens de la XVIII[e] dynastie donnent aux *Rotennu* (voy. Brugsch, *Geographischen Inschriften Altægyptischer Denkmæler*, t. II, pl. 2).

5° *Qabal* a en assyrien le sens bien établi de « milieu » (voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 162 et suiv.) ; ici, s'appliquant à une partie du corps, il désigne certainement la ceinture ou la taille, comme l'a déjà reconnu M. Fox Talbot. La ceinture s'enlève naturellement après le vêtement de dessus, car les sculptures assyriennes nous la montrent constamment portée sur la tunique, et sous l'éphod ou la stola. Le grand prêtre juif portait aussi une ceinture, אבנט, sur le מעיל (Exod. XXVIII, 4) et sous l'éphod, qui avait à son tour une autre ceinture (Exod. XXVIII, 8 et 28) ; Josèphe (*Antiq. Jud.* III, 7. 2) dit que les Babyloniens appelaient *emian* la ceinture nommée en hébreu אבנט. Ici cette portion du costume est appelée *šibbu* (il faut lire ainsi, plutôt que *mebu*, en adoptant pour le premier caractère une valeur moins fréquente mais dont on a également des exemples), sans doute de la racine שבה, dont le sens primitif, antérieur à celui d' « emmener en captivité, » paraît avoir été celui de « lier. » *Šibbu* est probablement apparenté au talmudique שבב, « bracelet. » Les שביסים, qui ont tant embarrassé les commentateurs dans la description du costume des femmes de Jérusalem par Isaïe (III, 18), sont peut-être tout simplement à corriger en שביבים. En tous cas, la ceinture ou *šibbu* de notre déesse était décorée de gemmes, *abantu*, et à ce sujet on pourrait se souvenir que la Bible (Exod. XXVIII, 19;

xxxix, 12) cite une pierre שבו, que les Septante et saint Jérôme ont entendu comme l'agate.

6° Le mot *χar*, « bracelet, » dérive de la racine que l'araméen nous offre sous la forme חרר, « perforer, percer. » On l'a connu par deux passages du prisme de *Sin-aχé-irib* : *ina χari azpi χurasi ruśśi rukkusa śittiśun*, « avec » les beaux bracelets d'or brillant et les anneaux de leurs » pieds » (col. 5, l. 72-73 : W. A. I. I, 41) ; *simani unnakis qatiśun χari azpi χuras kiris ibbi śa śittiśunu amχar* « j'ai » rassemblé les ornements de leurs mains, j'ai reçu les » beaux bracelets d'or et les chaussures blanches de » de leurs pieds » (col. 6, l. 2-3 : W. A. I. I, 42) ; il s'agit dans ce passage du butin recueilli sur les cadavres à la suite de la grande défaite de l'armée coalisée des insurgés babyloniens et des Élamites. Dans deux passages du monolithe de Nimroud (col. 3, l. 62 et 65 : W. A. I. I, 24 et 25) il est aussi question de « bracelets d'or, » *χari χuras*. Les bracelets étaient, en effet, d'un usage général pour les deux sexes chez les Assyriens et les Babyloniens. Il y en avait de deux espèces, que les sculptures nous montrent presque toujours portés en même temps par les mêmes personnages : les armilles du haut du bras, généralement en forme d'un anneau brisé, décoré avec plus ou moins de richesse et souvent uni, ou bien d'un cercle ouvert avec des têtes de taureau ou de bélier aux deux extrémités de la bande de métal pliée en cercle ; les bracelets proprement dits, qui ont quelquefois la forme d'un anneau brisé et plus souvent présentent un fermoir de forme ronde, décoré d'une rosace. Notre tablette et les passages du prisme de *Śin-aχé-irib* attestent l'usage des periscélides ; cependant on n'en voit pas un seul exemple dans les sculptures des palais, et la seule figure que nous connaissions où l'on distingue cet ornement est l'*Iśtar* du cy-

lindre du Musée Britannique. Une partie des commentateurs modernes (Schrœder, *De vestitu mulierum hebraearum*, p. 1 et suiv.; Blumberg, dans le *Thesaurus novus theologico-philologicus* de Hase et Iken, t. I, p. 853 ; Gesenius, *Thesaur.* p. 1021) prennent pour des périscélides les עכסים de la Bible. Mais saint Jérôme traduit ce mot par *calceamenta* et les plus autorisés parmi les rabbins l'entendent de même; aussi nous croyons que M. Munk, (*Palestine*, p. 367) a eu pleinement raison de voir dans les עכסים (Is. III, 18) les *qabqâb* des femmes arabes de nos jours, espèces de sandales ou de socques très-élevés garnis de petites plaques de métal qui s'entrechoquent dans la marche et retentissent à chaque pas, ainsi que le décrit Isaïe (III, 16). Le vrai nom des périscélides dans le langage biblique est צעדות, (Is. III, 18); les Septante et saint Jérôme ne s'y sont pas mépris, en traduisant ce mot les uns ψέλλια, l'autre *periscelides*. Mais les Gémaristes (*Šabbat*, 63), grands abstracteurs de quintessence par nature, ont trouvé cette explication trop simple et ils ont supposé qu'il s'agissait d'une petite chaîne reliant les périscélides des deux pieds de manière à obliger à faire de petits pas et, ajoutent-ils, « à empêcher de tomber les virginités. » Beaucoup de commentateurs modernes (Schrœder, *De vestitu mulierum hebraearum*, p. 116-130; Gesenius, *Thesaur*, p. 1176) ont eu le tort d'adopter cette explication ridicule, que n'appuie aucun texte antique ni aucune représentation figurée sur les monuments, et qui a fini par jouer un rôle considérable de nos jours dans la scène culminante d'un roman prétendu archéologique. Les chaînettes dont parlent les Gémaristes, et dont ils affublent toutes les jeunes filles juives du temps d'Isaïe, sont quelquefois portées par les danseuses arabes pour régler certains pas de leurs danses et y maintenir les pieds presque immobiles

(voy. le texte arabe cité à la p. 125 de Schrœder), mais jamais chez aucun peuple elles n'ont été d'un usage général et n'ont fait partie du costume habituel. M. Munk (*Palestine*, p. 370) a donc bien fait de repousser une pareille interprétation. Et ce qui achève de prouver que la **צעדה** n'est pas une chaînette, mais l'anneau même de la périscélide, c'est la comparaison avec le mot presque semblable et sorti de la même racine **אצעדה**, qui est formellement donné comme désignant l'armille du haut du bras (II, Sam. I, 10).

A la ligne 41 du verso de notre tablette, dans les formules de la restitution des parures à la déesse, l'expression *χari qatiša u niriša* est remplacée par celle de *šemir qatiša u niriša* Il s'agit donc de bracelets décorés de pierreries, car *šemir* est certainement le **שמיר** de la Bible, désignation d'une gemme considérée comme la matière la plus dure connue (Ezech. III, 9; Zachar. VII, 12). Les Septante et saint Jérôme traduisent *adamas*, « diamant, » et c'est en effet le sens de l'arabe *šammur*; **שמיר** est en outre la source du mot grec σμῖρις, désignant l'émeri et la poudre de diamant servant à polir les gemmes. Voy. du reste, sur ce mot Bochart, *Hierozoicon*, III, p. 843, édition de Leipzig; Rosenmüller, *Biblische Alterthumskunde*, t. IV, 1re part. p. 45; Winer, *Bibl. Realwœrterb.* t. I, p. 284; Pinder, *De adamante commentatio antiquaria*, Berlin 1829; Gesenius, *Thesaur.* p. 1444; P. Cassel, *Schamir*, Erfurt, 1856.

7° La dernière pièce de costume que dépose la déesse en passant la septième porte, au moment d'entrer dans l'adyton, est en effet son vêtement le plus intime. Il est appelé *ṣubat palti ša zumriša*, ce qu'on ne peut traduire mot à mot qu'en latin : *velamen naturae abdominis ejus*. Le sens de *ṣubat*, dérivé de la racine **צבת**, comme « voile,

vêtement qui enveloppe, » est établi par de nombreux exemples. Les différentes explications fournies par W. A. I. II, 28, 4, et sur lesquelles il nous sera permis de ne pas nous appesantir, ne permettent pas de douter que *pal* ne soit « la nature de la femme. » Faut-il le prendre comme un idéogramme, un allophone ou un mot écrit phonétiquement? C'est ce qu'il serait difficile de dire précisément dans l'état actuel, bien qu'on pût comparer, dans la dernière hypothèse, l'arabe פלהם, qui a le même sens. En tous cas, *pal* est ici suivi de la marque du genre féminin. Quant à *zumur* ou *zumru*, sa signification est établie de la manière la plus formelle par l'inscription accompagnant un bas-relief de Koyoundjik, qui représente le roi *Aššurbani-pal* perçant de sa lance le ventre d'un lion dressé debout devant lui (W. A. I. I, 7, IX, E ; Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 358) : *ina asmare ša qatya asruš zumuršu* « avec la lance de ma main, j'ai percé son ventre. » Nous lisons aussi dans les imprécations du Caillou Michaux (col. 4, l. 5-8 : W. A. I. I, 70) : *Gula belit rabituv χirat Šamši... simma la azza ina zumrišu lišbilma dama u šarka ki me lirχiṣ*, « que *Gula*, la grande » dame, épouse de *Šamaš*... répande dans ses entrailles un » poison sans remède ; qu'elle fasse couler son sang et sa » sueur comme de l'eau. » Voy. encore d'autres exemples du même mot, dans W. A. I. I, 42, col. 6, l. 17, et II, 18, l. 54.

Le Talmud (*Sabbat*, 64) explique comme désignant une pièce de costume analogue le כומז porté par les femmes juives dans le désert (Exod. XXXV, 22; Num. XXXI, 50). Il dit en effet : זה דפוס של בית הרחם ; et la version grecque du manuscrit de Venise traduit de même νυμφόδεσμον. Les Septante et saint Jérôme ont vu au contraire, un bijou dans le כומז, et ceci nous paraît plus vrai-

semblable, d'après la teneur du texte biblique. Mais la fausse explication du Talmud prouve du moins que les rédacteurs de ce livre avaient connaissance d'un usage pareil à celui que notre tablette révèle chez les femmes assyriennes ou babyloniennes.

Un commentaire d'un certain développement était nécessaire pour éclaircir les strophes relatives à l'énumération des parures dont la déesse est dépouillée par le prêtre. Nous reprenons maintenant la traduction et l'analyse du texte de notre tablette n° 162. Mais dans ce travail, qui n'est point spécialement philologique, nous ne nous appesantirons pas sur la discussion du sens que nous attribuons aux parties du texte qui ne touchent pas directement à notre sujet du stolisme. La transcription que nous donnons, jointe à quelques brèves remarques, sera suffisante pour mettre les personnes compétentes à même de se former un jugement sur la valeur de notre traduction.

Nous en arrivons, du reste, à l'endroit où, comme nous l'avons dit plus haut, le rôle du prêtre s'interrompt, et où ce sont les divinités qui entrent en scène pour servir la Déesse Terre. La première qui intervienne est *Iśtar*, qui va désormais remplir si activement le rôle de ministre qu'elle est appelée un peu plus loin *ardatuv*, « la servante. »

l. 38. *iśtu ulla numma Iśtar — ana mat-nu-nakir yuridu.*

39. *Aśśat Irṣit robit imurśi ma — ina paniśa ir...*

40. *Iśtar ul immalik — elinuśśa yuśbi.*

« De loin en même temps *Iśtar* est descendue vers le lieu immuable. La grande Déesse Terre l'a vue ; devant sa face elle a..... *Iśtar* n'a pas agi en reine ; sur elle elle a juré (de שׁבע). »

Une seconde divinité intervient à son tour et partagera désormais dans tout ce qui suit l'office d'*Istar*. Son nom est écrit *Namtar* ou *Namχaz*, car le dernier signe est susceptible des deux lectures; mais nous n'hésitons pas à choisir la seconde, à cause de l'analogie si frappante et si décisive qu'elle présente avec le נבחז de la Bible (II Reg. XVII, 31), donné précisément comme une divinité de Cutha, le lieu, avons-nous dit, où semble se passer notre cérémonie. Un moment nous avons pensé à rattacher *Namχaz* à la série des noms d'agent formés par un *n* préfixé (voy. Oppert, *Eléments de la grammaire assyrienne*, 2ᵉ édition, p. 100). Il aurait été dans ce cas dérivé d'une racine מחז, propre à l'assyrien et que nous voyons employer au sens verbal dans les lignes 32 et 36 du verso, désignant précisément une action qu'accomplit le dieu *Namχaz*. A cette racine appartient le mot très-souvent usité *maχaz*, « lieu pur, lieu consacré. » D'après le sens du substantif nous attribuons à la racine מחז la signification de « purifier, » et c'est en effet, comme on le verra plus loin, la seule qui puisse convenir dans le double passage du verso. Aussi faut-il peut-être rapprocher ce radical de celui que les autres langues sémitiques nous offrent sous la forme מחץ. Ce dernier n'a en hébreu que son sens primitif d' « agiter, secouer, frapper; » mais il prend successivement en arabe ceux d' « expulser les impuretés, purifier, nettoyer, rendre brillant. » Malgré tout ce qu'avait de séduisant une telle explication, nous avons dû y renoncer, car le nom de *Namχaz* n'est pas assyrien mais certainement accadien. Nous en avons la preuve par une des tablettes grammaticales (W. A. I. II, 7, col. 1), où *χaz* est interprêté par *śamu*, « poser, établir, régler, » *nam* par *śimtuv*, « destinée » (signification corroborée, du reste, par de nombreux exemples), *nam-χaz* par *śimtuv śamu*,

« régler la destinée. » Quand *Nam-χaz* est pris comme un nom divin, c'est donc le correspondant allophone du titre bien connu de *muśim śimati*, « qui règle les destinées, » titre donné tantôt à *Anu* (W. A. I. I, 27, 1, l. 2 et 3), tantôt à *Nisruk* (l. 87, l. 6), tantôt à l'ensemble des douze grands dieux (W. A. I. I, 27, 1, l. 11). C'est par conséquent moins un nom individuel qu'un surnom qui peut s'appliquer à plusieurs dieux de l'ordre supérieur, et rien ne nous permet de déterminer précisément celui qui se cache dans notre texte sous cette qualification. Mais en tous cas, si le rapprochement entre *Namχaz* et נבחז est admis, il faut renoncer à identifier le personnage divin mentionné dans la Bible à la déesse *Laz*, compagne de *Nirgal* à Cutha, comme nous l'avons fait plus haut (p. 123) d'après Hincks et M. Oppert.

Les observations qui précèdent nous font soupçonner que le dieu désigné ici sous le nom de *Namχaz* ou *muśim śimati* est un dieu qui doit tenir une place élevée dans la hiérarchie céleste. Il n'en remplit pas moins un office de serviteur, aussi bien qu'*Iśtar*; la grande déesse ***Dav-ki*** ou ***Aśśat Irṣit*** lui donne des ordres impérieux, auxquels il obéit docilement; c'est lui qui fait le service dans l'adyton. Au reste, cette donnée de dieux ministres paraît avoir eu quelque développement dans la religion chaldéo-assyrienne. Une tablette mythologique (W. A. I. II, 56) mentionne « les deux dieux ministres ou prêtres de la Pyramide de Babylone, » *II ilani nigab Bit-Śaggaṭu* (l. 21), et « les huit dieux ministres ou prêtres du dieu Seigneur du monde, » c'est à dire de ***Bel*** (l. 70).

l. **41.** *Aśśat Irṣit rabit pâśa ibu[ś ma] igabbi*
**42.** *ana Namχaz sukkal[śa] amata izzakru*
**43.** *alik Namχaz . . . . . . ya ma*

44. *šuṣašši ana* . . . . . . . *Ištar*
45. *marṣu ini* . . . . . . . . *ša.*
46. *marṣu aχi* . . . . . . . . *ša.*
47. *marṣu niri*. . . . . . . . .
48. *marṣu libbi* . . . . . . . .
49. *marṣu qaqqadu* . . . . . .
50. *ana ša ligabbiš ma* . . . . . .

— La grande Déesse Terre a ouvert sa bouche et a dit à *Namχaz*; dans son intelligence elle s'est souvenue.....

— « Va, *Namχaz*,....... mon....... Fais-la sortir
» vers .... *Ištar* :
» la maladie des yeux . . . . . .
» la maladie des flancs . . . . . .
» la maladie des pieds . . . . . .
» la maladie du cœur . . . . . .
» la maladie de la tête . . . . . .
—A cause de cela, qu'elle lui dise : . . . .

*Pâ* est l'accusatif du mot correspondant à l'hébreu פה ou פי, « bouche, » lequel est au cas direct *pû* et au cas oblique *pî*. L'expression est mot à mot « a fait sa bouche. » Nous avons restitué les versets 40 et 41 du recto d'après les lignes 30 et 31 du verso, où ils se reproduisent exactement semblables.

Le signe dont la valeur phonétique est *gik* et qui sert d'idéogramme pour « maladie, » est interprété dans les syllabaires (W. A. I. II, 1, l. 151) par *marṣu*, ce qui donne à la racine מרץ la même acception qu'en arabe. Le texte de notre tablette, très mutilé en cet endroit, contenait évidemment une formule appliquant les mérites de la cérémonie à la préservation des maladies de toutes les parties du corps qui ont été mises à nu chez la grande

déesse et que les dieux ministres purifient. Les noms en sont, du reste, bien connus et ne demandent pas d'explication, sauf *aχi*. Encore l'explication de ce mot n'offre-t-elle pas de difficulté, bien que nous le trouvions ici pour la première fois dans son sens primitif, désignant une portion du corps; c'est « le côté, le flanc, » car *aχ* ou *aχi* s'emploie très fréquemment dans les textes assyriens avec le sens secondaire de « voisinage, » d'où la préposition non moins commune *aχi*, « auprès » (voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 21). Ainsi l'assyrien nous révèle l'étymologie du mot אח, « frère, » que tous les philologues sémitistes ont regardé jusqu'à présent comme primitif, il signifie « le proche » par excellence, celui avec lequel la parenté est la plus étroite.

La ligne 51 commence par les mots *arki Iśtar bilti*, « après *Iśtar*, » ou « derrière *Iśtar*, la dame » ; le reste manque. Des trois lignes suivantes il ne reste non plus que le commencement, mais, avec une quatrième qui venait certainement après et qui a disparu en entier, on peut les restituer pour la plus grande partie d'après les lignes 7-10 du verso, qui les reproduisaient mot pour mot.

l. 52. *ana burti alap ul isaχχit* [....*śalsu*.......
53. *ardatuv* [*ina tar ul yuśaza*.... *lu*
54. *ittil it*[*lu ina iśati* .... *śa*
55. [*ittil ardatuv ina me χi* ... *śu*

« Pour la purification, elle (*Iśtar*) n'a pas immolé le taureau...... La (déesse) ministre dans.... n'a pas..... Le (dieu) fort a élevé dans le feu son.... La (déesse) ministre a élevé dans l'eau son...... »

Ce passage offre encore de grandes obscurités, et il est certains mots de la deuxième ligne que nous ne nous sen-

tous pas en état d'interpréter. Du moins le sens général nous paraît s'entrevoir. Il s'agit de la cérémonie purificatoire, *burti*, cf. l'hébreu בר et ברית, de la racine ברר. Nous avons des exemples formels de l'adjectif *birut*, « purifié, expurgé, choisi » : *M abni biruti.... eli madate abišu*, « mille pierres (précieuses) de choix en sus du tribut de son père » (Prisme d'*Aššur-aχ-idin*, col. 3, l. 22 : W. A. I. I, 49) ; *nizki biruti ana zululiša ušatris*, « j'ai disposé régulièrement des troncs d'arbres choisis comme ses piliers » (Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 9, l. 7 et 8 : W. A. I. I, 58). Deux éléments, le feu et l'eau, sont employés à cette cérémonie comme dans presque toutes les purifications antiques. Deux divinités en même temps y prennent part ; ce sont celles qui viennent d'être nommées. La première est une déesse qui reçoit la qualification de *ardatuv*, « la servante ; » nous y reconnaissons *Ištar*. L'autre est un dieu, sans doute celui qui a été appelé tout à l'heure *Namχaz* ; il est désigné par le titre de *itlu* ou *idlu*, assez souvent employé dans les textes, mais dont le sens est encore un peu difficile à préciser et sur lequel nous renverrons au dictionnaire de M. Norris (t. I, p. 234).

*Isaχχit* appartient au paël d'un verbe que nous croyons pouvoir rapprocher de שחט, bien connu en hébreu comme signifiant « immoler une victime. » Ceci s'accorde très bien avec la mention du « taureau, » *alap*, victime naturelle du sacrifice. Mais ce dont nous ne nous rendons pas très bien compte, c'est de la négation qui indique à la ligne 43 que le sacrifice n'a pas lieu et qui se répète devant le verbe inexpliqué de la ligne 44. S'il s'agit, comme il semble d'après le texte, d'une purification où un sacrifice n'était pas nécessaire et où l'on n'en faisait pas, on peut trouver étrange et peu naturelle cette mention qu'il n'y a

pas eu de sacrifice. Voudrait-elle dire que cette partie des cérémonies que font les hommes n'a pas de raison d'être quand ce sont des dieux qui purifient? Ou bien est-ce une manière de distinguer cette purification d'autres cérémonies analogues, où, quoique ce soient les dieux qui agissent, il y a sacrifice?

En effet, la notion d'une divinité sacrifiant à une divinité supérieure, fournissant le type du sacrifice du prêtre et y prenant part, se retrouve dans un grand nombre des religions du paganisme. C'était la donnée fondamentale du culte mithriaque, tel qu'il s'était constitué et propagé dans le monde romain à l'époque impériale (voy. Zoëga, *Abhandlungen*, p. 119 et suiv., avec les notes de Welcker; Von Hammer, dans les tomes I, II et X des *Wiener Jahrbücher der Literatur; Mithriaca*, Paris et Caen, 1833; Eichhorn, *De deo Sole invicto Mithra* dans le tome III des *Commentationes Societatis regiae literarum Gottingensis;* de Sacy dans les notes de Sainte-Croix, *Recherches sur les mystères*, t. II, p. 121-150; Creuzer, *Symbolik*, l. II, chap. IV et V; Guigniaut, *Religion de l'antiquité*, t. I, 2e part. p. 738-748; Lajard, *Mémoires sur deux bas-reliefs mithriaques*, dans le tome Ier des *Nouvelles annales de l'Institut archéologique*). L'immense majorité des sculptures relatives à ce culte représente le sacrifice du taureau par Mithra, type du taurobole offert par ses ministres (voy. la réunion la plus complète qu'on en ait formée dans Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LXXIV à CI). Chez les Grecs, nous avons l'Hermès qui, sur un vase peint du Musée du Louvre, conduit un bouc à l'autel pour l'y sacrifier (Ch. Lenormant et de Witte, *Élite des monuments céramographiques*, t. III, pl. LXXXVIII), ce qui rappelle le récit de Pausanias (IX, 22, 1) sur l'origine du surnom de l'Hermès criophore de Tanagra. Enfin rien n'est plus mul-

tiplié dans les œuvres de l'art gréco-romain que le sujet de la Victoire immolant un taureau (Zoëga, *Bassirilievi antichi*, t. II, p. 41 et suiv.; voy. les principales variantes de cette composition dans Lajard, *Culte de Vénus*, pl. VIII; IX; X; XI; XII, nº 1; XIII, nºs 3 et 4).

Quoi qu'il en soit, le recto de notre tablette se termine ici dans son état actuel. Malheureusement une fracture a enlevé le bas du gâteau d'argile. Nous ne pouvons pas apprécier exactement l'étendue de la lacune qu'elle a produite, et qui a supprimé plusieurs lignes à la fin du recto et au commencement du verso. Il en résulte une interruption dans le texte, et nous ne savons pas comment était introduit un nouveau personnage divin, le Soleil, *Šamaś*, que la théogonie ordinaire donne pour fils de *Nisruk* et de *Dav-ki* ou *Aśśat Irṣit*, la déesse objet de toute la cérémonie. Ici cependant on lui attribue une autre filiation, car *Śin* est appelé son père. Il est en scène quand le texte reprend à la ligne 2 du revers de la tablette; il reçoit des ordres comme *Namχaz*, et comme lui et *Iśtar* sert la grande déesse dont on fait habituellement sa mère.

l. 2. *agir Šamaś malie na............*
3. *illik Šamaś ina paraṣ Śin abiśu i....*
4. *ina paraṣ Nisruk śar illaka śalmani* (1)

— « Pars, *Šamaś*......... »

— *Šamaś* a été à l'étage de son père *Śin*, il a..... Il a été à l'étage de *Nisruk* roi, du sauveur (*Śalman*).

*Agir* est l'impératif du verbe הגר. *Illik* et *illaka* sont deux formes de la troisième personne de l'aoriste du kal du verbe הלך; la première est la forme apocopée, la plus

(1) Ce dernier mot, ajouté en dehors de la construction régulière de la phrase, semble être une glose.

habituelle de toutes; la seconde une de ces formes en *a* qu'on trouve quelquefois en assyrien et qui rappellent les formes hébraïques terminées par un ה paragogique.

Ce qui suit répète presque textuellement la fin de la première face de la tablette, relative aux actions d'*Iśtar* auprès de la grande déesse et semble être un récit fait par *Śamaś* à *Nisruk.*

l. 5. *Iśtar ana irṣitiv yurid — ul ibâ.....*
6. *ultu ulla Iśtar — ana mat-nu-nakir yuridu.*
7. *ana burti alap ul isaχχiṭ — .... śalṣu.....*
8. *ardatuv ina tar ul yuśaza..... lu.*
9. *iṭṭil itlu ina iśati —..... śu.*
10. *iṭṭil ardatuv ina me — χi.... śa.*

« *Iśtar* est descendue vers la terre; elle n'a pas refusé.... De loin, en même temps, *Iśtar* est descendue vers le lieu immuable. Pour la purification elle n'a pas immolé le taureau..... La (déesse) ministre, dans....., n'a pas..... Le (dieu) fort a élevé dans le feu son..... La (déesse) ministre a élevé dans l'eau son..... »

Il est évident qu'à la ligne 5 le verbe אבה doit être pris dans le même sens qu'en arabe plutôt qu'avec l'acception affirmative qu'il a en hébreu.

Nous ne distinguons pas clairement dans la bouche de quel personnage il faut placer ce qui suit, où, sans doute, il y a un changement d'interlocuteur à la ligne 13, car en cet endroit la parole s'adresse à *Nisruk.*

l. 11. *Nisruk ina imqi par...śu ibtani..... ru*
12. *ibni ma ana aṣiśu namir niś........*
13. *alka ana aṣiśu namir ina bab mat-nu-nakir śukun...*
14. *VII bab mat-nu-nakir alippi ina panika.*

15. *Aššat h sit rabit limurka ma ina panika liχdu,*
16. *ultu libbaša inuχ χu.... assa ibbi riddu,*
17. *dumeši ma šum ilani rabuti,*

« *Nisruk*, dans le mystère de son...., a fait faire.....; il l'a fait à son apparition, brillant.....

— « Viens à son apparition, brillant à la porte du lieu immuable, fais.....; les sept portes du lieu immuable... devant ta face. Que la grande Déesse Terre te voie et se réjouisse devant ta face. Du fond de son cœur elle a agi..... elle a exprimé.... , ..... lui le nom des grands dieux. »

*Imqi* appartient à la racine עמק. Un des titres les plus habituels de *Nisruk* est *bel nimequ* (נעמק), « seigneur mystérieux. »

*Ibtani* et *ibni* sont deux troisièmes personnes de l'aoriste du verbe בנה, d'abord à l'iphteal puis au kal. *Inuχ* est l'aoriste à la troisième personne d'un verbe אנח, propre à l'assyrien, du moins dans ce sens qui fournit au paël le participe *muniχu*, « actif, vaillant, » depuis longtemps connu et interprété. *Ibbi* est du verbe נבא. Enfin *dume* est l'impératif du verbe דמע, que nous n'osons pas traduire faute d'autres exemples jusqu'à présent connus dans les textes assyriens, car la signification habituelle à ce radical dans les autres langues sémitiques n'est certainement pas applicable ici. Quant à *aṣu*, « l'apparition, la manifes-« tation, » et spécialement dans un grand nombre de cas « le lever sidéral, » de la racine אצא qui correspond en assyrien à l'hébreu יצא, il est exprimé, comme le plus habituellement, par l'allophone *uddu*, dont la lecture est donnée par les syllabaires (W. A. I. II, 1, l. 83) et par les tablettes grammaticales (W. A. I. II, 62, 3, l. 52).

On a vu combien de lacunes nous avons été obligé de laisser dans la traduction de ces lignes; combien elles

présentent d'obscurités encore insolubles et qui ne s'éclairciront que plus tard. Nous n'osons même pas tenter une version des cinq lignes suivantes, tant elles présentent d'expressions inexplicables dans l'état actuel de nos connaissances. On discerne seulement qu'elles continuent l'invocation à *Nisruk* et que les trois dernières se rapportent à la déesse *Aššat Irṣit rabit* ou *Dav-ki-gal*, nommée en tête de la ligne 20 et constamment désignée à la troisième personne dans cette partie du texte.

L'invocation se termine par les lignes suivantes, adressées à *Nisruk* :

23. *alka ana aṣišu namir — lukulka izra raba.*
24. *....i uššì al — lu adanka.*
25. *lutḫa banat al — lu maltilka.*
26. *iṣmi dur — lu manzazuka.*
27. *askuppatu — lu mušabuka.*

« Viens brillant à son apparition; que je me confie à toi, grand défenseur.
» Les.... des fondations de la ville (sont) ton effluve,
» la.... de la construction de la ville (est) ta.....,
» la protection de la forteresse ton exaltation,
» le conduit des eaux ta résidence. »

Un dernier verset (l. 28) termine l'énumération, mais tous les caractères n'en sont pas certains et nous croyons plus prudent de ne pas essayer de le traduire.

*Lukul* est le précatif d'un verbe אכל, à la première personne. On ne peut cependant pas admettre que ce verbe soit celui qui signifie « manger, » et dont on a des exemples certains dans les textes assyriens, car le sens que présenterait en ce cas la phrase serait tout simplement absurde. Mais en assyrien les verbes פי de l'hébreu sont remplacés par des verbes פא quand le verbe correspon-

dant en arabe est ךּפּ. Il est donc possible et même très-régulier grammaticalement de supposer l'existence d'un second verbe אכל, répondant à l'hébreu יכל, et c'est ce que nous avons fait, en adoptant le sens de l'arabe וכל. Pour *izru*, voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. II, p. 375.

Le signe *ša* est susceptible de plusieurs valeurs idéographiques très-diverses et nous manquons d'éléments pour en fixer le sens précis au début de la l. 24, où il est suivi du signe du pluriel. Quant à *uššu*, « fondation, » ce mot est écrit à la même ligne par son idéogramme habituel; le scribe l'a fait précéder du signe *iṣ*, déterminatif aphone de l'idée de « bois, » qui s'applique quelquefois par catachrèse à tous les termes architecturaux, même quand il s'agit de choses qui ne pouvaient pas être faites en bois. Pour *adan*, dont la lecture phonétique pourrait être sujette à quelques doutes, le second caractère étant particulièrement polyphone, c'est un mot accadien, signifiant originairement « eau grande, » et par suite « inondation, flot abondant. » Son équivalent assyrien est *miluv* (W. A. I. II, 39, 2 col. 2, l. 7) et il faut peut-être le prendre pour un allophone avec cette lecture (Norris, *Assyrian dictionary*, t. I. p. 19). Notre traduction par » effluve » n'est que provisoire et sans doute inexacte. Il y a là, suivant toutes les vraisemblances, dans le rapprochement entre *uššu* et *miluv* une idée particulière, tenant à des circonstances locales et que nous ne pénétrons pas complétement. Dans les conditions propres aux terrains d'alluvions fluviales où étaient bâties également Ninive et Babylone, on jetait les fondations des édifices, probablement sur pilotis, dans une nappe d'eau souterraine, et toutes les fois que cette circonstance est mentionnée dans les textes, la nappe d'eau se trouve désignée par le mot

*mihr* (1° cylindre de *Šin-axé-irib*, publié par Grotefend, l. 53 ; 2° Taureaux de Koyoundjik : l. 39, l. 18 ; 3° Inscr. de la Compagnie des Indes, col 7, l. 51 : W. A. I. I, 57).

Nous ne nous hasardons à tenter l'explication ni de *lutχa*, qui est peut-être un allophone ou un mot écrit par un idéogramme suivi d'un complément phonétique, ni de *maltit*, dont les particularités de l'orthographe assyrienne pourraient faire chercher la racine avec un ש aussi bien qu'avec un ל devant le ת radical.

Le sens d'*işmi* est établi par les inscriptions trilingues des Achéménides, où ce mot correspond au perse *vasanâ*. L'inscription de Xerxès à Van y substitue dans son texte babylonien le mot *şilli* « ombre » (voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 143) ; mais il ne faut pas en conclure que *işmi* soit un allophone à lire *şilli* ; c'est simplement un synonyme, car le mot est parfaitement sémitique et se rattache avec certitude à la racine עצם. *Manzaz* est un dérivé de la racine assyrienne נזז, dont le sens de « sauter » puis « s'élever » est établi, comme celui du dérivé, par des exemples très-positifs. *Manzaz*, au sens concret, s'applique à des objets dressés. Dans le prisme d'*Aššur-bani-pal* (col. 2, l. 78 et 79 : W. A. I. III, 18), le roi, en racontant le sac de Thèbes d'Égypte dit avoir enlevé : *pitik zaχale ibbi..... tikun kilalšunu manzaz bab arali*, « des ouvrages d'albâtre blanc, du poids de..... talents, » qui se dressaient à la porte du temple. » C'étaient évidemment des sortes d'obélisques.

*Mušab* participe du aphel de אשב, correspondant au מושב de l'hébreu, a été déjà expliqué par M. Oppert (*Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 277). N'était la variante de l'Inscription de la Compagnie des Indes (col. 8, l. 7 et col. 9, l. 14 : W. A. I. I, 57 et 58), qui écrit *as-ku-up-pi*, on serait plutôt tenté de lire *asdupatu* ou *azdupatu*,

comme a fait M. Norris (*Assyrian dictionary*, t. I, p. 327), le mot pour lequel nous avons les deux formes *askuppu* et *askuppatu*. Il est difficile de lui trouver une étymologie sémitiqne et il est probablement comme, comme beaucoup d'autres termes techniques, d'origine accadienne. M. Oppert (*Études assyriennes*, p. 81) le traduit par « linteau, » M. Norris par « conduit d'eau. » Ce dernier sens, qui est le plus indiqué dans notre texte, où les mots *askuppatu mušabuku* font manifestement allusion au titre de « sei- » gneur des eaux » porté par *Nisruk* (voy. plus haut, p. 68), nous paraît le véritable, et il est indiqué par l'association si fréquente de *askuppu* à *kanul*, autre mot accadien, qui désigne certainement une sorte de conduite pour les eaux (voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. II, p. 585 et suiv.). Dans les détails architectoniques que fournissent les inscriptions sur la construction des édifices de l'Assyrie, *askuppu* est le chéneau et *kanul* la gargouille. C'est ce qui nous paraît ressortir clairement des passages suivants :

*ana irbitti šâri ušasbita sigaršin asmu askuppi abni pili rabuti darume kišidti qatiya siruššin abšim ašurrušin ušasχira*; « aux quatre portes j'ai fait des ornements; j'ai » renforcé leurs montants; j'ai placé au-dessus un ché- » neau en grandes pierres *pili* solides, conquêtes de mes » mains, j'en ai couronné leur mur » (Fastes de *Šar-yukin*, l. 164 et 165);

*kanulišun askuppati abni kumina turda abni santi rabuti au ilui abni pili rabuti ašurrušun ušasχira ;* « j'ai couronné » leur mur de leurs gargouilles, de chéneaux en pierre *ku-* » *mina turda* et en grands blocs d'albâtre, et d'une frise en » grandes pierres *pili* » (Taureaux de Kouyoundjik, plaque 4, l. 29 et 30 : W. A. I. III, 13; cf. l. 41, l. 36 et 37);

*askuppat abni pili rabbati ašurrušu ušasχira udannin šu-*

*pukšu*, « j'ai couronné son mur d'un chéneau en grandes » pierres *pili*, et j'ai renforcé son déversoir d'eaux » (Cylindre de *Šin-aχê-irib* publié par Grotefend en 1850, l. 53);

*askuppi au nukuše pitik eri ema babiša ertetti*, « j'y ai » disposé des chéneaux et des grilles faites en cuivre en » avant des portes » (Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 8, l. 7 et 8; col. 9, l. 14 et 15 : W. A, I. I, 57 et 58).

Si dans notre tablette il est dit de *Nisruk* que « c con- » duit des eaux est sa demeure, » dans l'inscription de *Šin-aχê-irib* à Nébi-Youniès (l. 76 et 77 : W. A. I. I, 44), le roi confie au même dieu le soin de veiller sur le bon état et la conservation de cette portion de l'édifice qu'il construit : *ša hikal abni pili šatu emid kanuliša ina uzni nikiltiša ušadlima bel nimeqi Nisruk*, « de ce palais en pierre » *pili* j'ai posé les gargouilles et j'en ai confié la structure » aux oreilles du seigneur mystérieux *Nisruk*. »

Les invocations à *Nisruk* cessent en cet endroit, et il n'est plus question de lui dans le reste de la tablette. Sans doute le rôle qui lui appartenait dans cette circonstance, et que motivait sa qualité d'époux de la déesse *Aššat Irṣit* est terminé. Nous voyons maintenant rentrer en scène les deux divinités qui remplissent spécialement l'office de ministres, *Ištar et Namχaz*, pour achever les rites de la cérémonie purificatoire, à la suite de laquelle le prêtre restituera à la déesse les parures qu'il lui a enlevées. Ils sont ici de vrais néocores, remettent en état et parent l'adyton qu'*Aššat Irṣit* va bientôt quitter pour reparaître devant le peuple. La présence d'un nouveau personnage divin est, à ce qu'il paraît, nécessaire dans cette dernière partie des rites, car la déesse *Aššat Irṣit* ordonne à *Namχaz* de l'apporter et de l'asseoir sur un trône dans le sanc-

tuaire où a lieu la cérémonie. C'est le dieu *Anunnaki*, lequel, d'après les remarques que nous avons eu l'occasion de faire plus haut (p. 131 et suiv.), ne doit être autre qu'*Anu*, habituellement donné comme le père et le chef des génies célestes qu'on appelle *Anunnaki*. Au reste, le texte n'offre plus ici les difficultés des invocations que nous venons d'examiner; il est comparativement fort clair, et notre traduction, devenant plus certaine, ne présentera plus les mêmes lacunes.

l. 29. *Aśśat Irṣit rabit pâśa ibuś va igabbi*
30. *ana Namχ̣az sukkalśa amata izzakru.*
31. *alik Namχ̣az maχ̣az hikal kinu.*
32. *ilui za'ina śa.... riśe śa....*
33. *Anunnaki śuṣa ina kussi [χ̣uraṣi] śuśib.*
34. *Iśtar me balaṭ suluχ̣śi ma laqaś[śi...*
35. *illik Namχ̣az imχ̣az hikal kinu*
36. *ilui yuza'in śa.... riśe śa......*
37. *Anunnaki yuśeṣa ina kussi χ̣uraṣi yuśeśib.*
38. *Iśtar me balaṭ isluχ̣śi ma ilqaś[śi.*

— La grande déesse Terre a ouvert sa bouche et a dit à *Namχ̣az*, elle s'est souvenue dans son intelligence.... :

— « Va, *Namχ̣az*, purifie le palais éternel, orne les » chapiteaux, qui... les têtes, qui... fais sortir *Anunnaki*, » assieds-le sur un trône d'or. »

— « *Iśtar*, prends-lui et reçois d'elle (la déesse) les eaux » de vie. »

— *Namχ̣az* a été, a purifié le palais éternel; il a orné les chapiteaux qui..... les têtes, qui.... ; il a fait sortir *Anunnaki* et l'a assis sur un trône d'or. *Iśtar* lui a pris, et a reçu d'elle (la déesse) les eaux de vie.

Il n'est pas besoin d'explication sur le verbe זכר, que nous avons ici à la troisième personne de l'aoriste de l'iph-

teal. On pourrait chercher dans *amata* un accusatif pris adverbialement, celui de אמת, mot que les textes assyriens emploient tout à fait dans le même sens que l'hébreu. Nous lisons en effet dans l'Inscription de la Compagnie des Indes (col. 1, l. 53 : W. A. I. I, 53) : ***amat libbi ište'au***, « il a tenu compte de la fidélité de mon cœur » et dans les Fastes de *Šar-yukin* (l. 37 et 38) : ***Ursa Urarṭai ana niši šadu Mildišai niši Zikartai niši Misiandiai šalaṭi Vannai rabi amatsu yulle***, « *Ursa* l'Alarodien éleva sur les » hommes du mont Mildis, de la Sagartie et de Misiandi » des gouverneurs du pays de Vanna, des grands de ses » fidèles. » Mais ce qui paraît certain, c'est que le signe *luχ* doit être pris ici avec sa valeur d'idéogramme expliquée dans les syllabaires (W. A. I. II, 3, l. 549 et 550) par ***sukkallu***, mot assez obscur dont le sens paraît être « intelligence, » hébreu שׂכל (voy. Norris, ***Assyrian Dictionary***, t. I, p. 318). C'est là, du reste, le seul verset embarrassant de toute cette partie du texte.

A partir de la ligne 31 tous les verbes sont répétés à deux reprises, d'abord à l'impératif, puis à la troisième personne de l'aoriste. Nous connaissons déjà הלך, auquel appartiennent ***alik*** et ***illik***, מחז, qui fournit ***amχaz*** et ***imχaz***, enfin זען, qui donne ***za'ina*** et ***yuza'in***. Le mot ***ilui*** qui sert de régime à ce dernier verbe est constamment distingué dans les textes de son homophone ***ilui***, « les dieux » (forme qui se substitue quelquefois à ***ili*** dans l'état construit), par le déterminatif « pierre, » qui y est préfixé. Nous y reconnaissons, avec M. Norris (***Assyrian dictionary***, t. II, p. 481) le mot איל de la Bible, employé dans un sens architectonique exactement de la même manière que dans la description du Temple de Salomon et avec les mêmes significations, d'abord celle de « chapiteau, » puis, par extension, « l'entablement » complet que sup-

portent ces chapiteaux et le « couronnement d'une porte » (voy. Gesenius, *Thesaur.* p. 13-15). Dans le prisme d'*Aššur-aχ-idin* (col. 5, l. 18 : W. A. I. I, 47) parmi les matériaux de prix pour la construction que les rois de la Syrie, *Xatti*, apportent en tribut, nous voyons mentionnés « des cha- » piteaux de terre cuite, » *ilui agurri.* D'un autre côté le sens plus étendu de « frise » est certain dans le passage des taureaux de Koyoundjik (plaque 4, l. 30 : W. A. I. III, 13; cf. l. 41, l. 37) que nous citions tout à l'heure à propos du mot *askuppatu.* On a reconnu déjà que l'emploi du mot איל, « bélier » dans ce sens architectonique provenait d'un chapiteau à volutes en forme de cornes de bélier, prototype du chapiteau ionique des Grecs (de Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, p. 231). Or, ce chapiteau, avec les ornements tantôt plus caractérisés dans le sens de la volute proprement dite, tantôt dans le sens de la corne de bélier, et disposés dans certains cas sur un seul rang, dans d'autres sur deux rangs, est le chapiteau classique de l'architecture assyrienne, celui dont les représentations d'édifices sur les bas-reliefs nous offrent le plus d'exemples, car les chapiteaux assyriens ayant été le plus souvent en métal et placés sur des colonnes de bois, on n'en possède pas encore en original. Sur les chapiteaux proto-ioniques de l'Assyrie, voy. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 416; et ce que nous en avons dit dans la *Gazette des beaux-arts*, t. XXV, p. 424.

Dans *šuṣa et ušeṣa*, ainsi que dans *šušib* et *ušešib*, nous avons l'impératif et l'aoriste du schaphel de deux verbes que nous avons eu déjà l'occasion de rencontrer à d'autres modes יצא et אשב. Les deux mots *me babaṭ* sont écrits, le premier par l'idéogramme habituel « d'eau » (le signe qui est phonétiquement *a*) suivi du pluriel, le second par son allophone bien connu, *tila. Suluχ* et *isluχ* appartien-

nent au verbe סלה, qui se présente dans les autres langues sémitiques avec le sens premier de « enlever » (le même que celui de סלה), d'où dérive la signification de « remettre » une faute, pardonner; » c'est le sens primitif et concret qu'il faut lui attribuer ici, d'autant plus qu'il est confirmé par le second verbe de la phrase, לקה correspondant au לקח de l'hébreu avec adoucissement de la gutturale.

Le texte de la tablette se termine, comme la cérémonie elle-même, par la restitution des parures à la déesse. Cette dernière portion, du reste, est la plus courte, tandis que dans les inscriptions des sanctuaires du temple égyptien d'Abydos, auxquelles nous avons plusieurs fois comparé notre tablette, l'habillement des dieux à nouveau est la portion de la cérémonie qui donne lieu aux plus grands développements. A chaque ornement dont on les revêt est consacré un chapitre spécial. Ici nous avons seulement sept versets, un pour chacune des portes où la déesse, en descendant comme nous l'avons dit les étages de la pyramide, reprend la parure ou le vêtement qu'elle y avait laissé à son entrée. Tous ces versets sont à la première personne et placés dans la bouche de celui qui rend les objets; c'est évidemment, quoiqu'il ne soit pas nommé, le prêtre, *nigab*, qui a d'abord enlevé ces mêmes objets et à qui en appartient la restitution. La formule de tous est, du reste, identique, et la désignation de la parure ou du vêtement, avec la partie du corps à laquelle cette pièce de costume s'appliquait, est la seule chose qui varie. De plus la formule ne présente pas de difficulté philologique, à part le mot *uttir*, première personne de l'aoriste du kal du verbe תור, dont les textes ne nous ont pas encore offert d'autres exemples dans une acception transitive, mais auquel la phrase assure impérieusement la seconde signification de « rendre, restituer. »

l. 39. *Iin bab ušeṣiši ma uttirši — ṣubat palti ša zumriša.*

40. *IIa bab ušeṣiši ma uttirši — šemir qatiša u niriša.*

41. *IIIšu bab ušeṣiši ma uttirši — šibbu abantu ša qabliša.*

42. *IVu bab ušeṣiši ma uttirši — dudinate ša gabša.*

43. *Všu bab ušeṣiši ma uttirši — abni zabḫi ša tikša.*

43. *VIšu bab ušeṣiši ma uttirši — inzabate ša [uzniša.*

45. *VIIu bab ušeṣiši ma uttirši — agu raba [ša qaqqaduša.*

— « A la première porte je l'ai fait sortir; je lui ai rendu le voile de pudeur de son ventre.

» A la deuxième porte je l'ai fait sortir; je lui ai rendu » les pierreries de ses mains et de ses pieds.

» A la troisième porte je l'ai fait sortir; je lui ai rendu » la ceinture ornée de pierres de sa taille.

» A la quatrième porte je l'ai fait sortir; je lui ai » rendu les parures de son torse.

» A la cinquième porte je l'ai fait sortir; je lui ai » rendu les pierres *zabḫi* de son col.

» A la sixième porte je l'ai fait sortir; je lui ai rendu » les pendants de ses oreilles.

» A la septième porte je l'ai fait sortir; je lui ai rendu » la grande tiare de sa tête. »

La ligne 46 commence par les mots : *šumma bab diriša...* « à la huitième (*šumma* pour *šumna*) porte (celle) de son » enceinte..... » mais le reste est trop effacé pour qu'on puisse y trouver un sens. Quatre autres lignes, dont il ne subsiste plus que quelques débris informes, finissaient la tablette.

Nous arrêtons ici, après cette tentative, que l'on trouvera peut-être bien présomptueuse et bien incomplète, pour expliquer un document d'une difficulté exceptionnelle, notre travail de commentaire des fragments de Bérose. Il est trop long et nous craignons d'y avoir, à force de développements et de digressions, lassé la patience du lecteur. Il est surtout très imparfait, et nous sentons mieux que personne sur combien de points il devra être corrigé. Mais nous espérons qu'on voudra bien nous tenir compte de ce que la tentative avait de nouveau et des obstacles considérables qu'elle présentait. Du moins notre but serait atteint si ceux qui liront ces pages y trouvaient un motif de plus de confiance dans les procédés et la méthode de la science assyriologique, ainsi que dans la valeur des résultats qu'elle est dès à présent à même de fournir, et s'ils y apprenaient à priser davantage la valeur hors ligne et l'exactitude des renseignements contenus dans ce qui nous reste de Bérose.

Nous n'avons étudié dans ce volume qu'une partie des fragments des Antiquités Chaldaïques, ceux qui ont trait à la cosmogonie, à la religion et aux traditions sur les âges primitifs de l'humanité. Quant à ceux, en plus grand nombre, qui touchent à l'histoire proprement dite, nous comptons les étudier à leur tour, avec autant de soin et de développements, dans la suite de nos *Lettres assyriologiques.*

FIN

# ERRATA

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Page 14, | ligne 28, | au lieu de | *Sar-yukin,* | lisez | *Šar-yukin.* |
| P. 15, | l. 2 | — | *Sar-yukin* | — | *Šar-yukin.* |
| P. 20, | l. 17 | — | va-t-en, va-t'en | — | vain, vain. |
| P. 31, | l. 31 | — | *Sin-aχê-irib* | — | *Šin-aχê-irib.* |
| P. 35, | l. 22 | — | הדקל | — | הדקל |
| P. 42, | l. 23 | — | *Sumeri* | — | *Šumeri.* |
| P. 46, | l. 23 | — | *Sari* | — | *Šari.* |
| P. 49, | l. 2 | — | la syllabe *χal* | — | la syllabe *χa.* |
| P. 51, | l. 27 | — | *Edrkunde* | — | *Erdkunde.* |
| P. 51, | l. 29 | — | כשדםי | — | כשדים. |
| P. 52, | l. 23 | — | Mughür | — | Mougheir. |
| P. 57, | l. 5 | — | *Appollon* | — | *Apollon.* |
| P. 60, | l. 4 | — | Layard | — | Lajard. |
| P. 62, | l. 25 | — | monolite | — | monolithe. |
| P. 68, | l. 26 | — | Sanchoniathou | — | Sanchoniathon, |
| P. 82, | l. 7 | — | publics | — | publiés. |
| P. 85, | l. 3 | — | harpe | — | harpé. |
| P. 87, | l. 3 | — | *Sin* | — | *Šin.* |
| P. 99, | l. 5 | — | *Nanœa* | — | *Nanæa.* |
| P. 99, | l. 37 | — | *Dungaš* | — | *Dunyaš.* |
| P. 99, | l. 38 | — | *Sušinka* | — | *Šušinka.* |
| P. 100, | l. 37 | — | d | — | de. |
| P. 102, | l. 24 | — | *Sušru* | — | *Šušru.* |
| P. 104, | l. 17 | — | Nimrond | — | Nimroud. |
| P. 114, | l. 12 | — | ἡλίευ | — | ἡλίου. |
| P. 119, | l. 4 | — | *erteddı* | — | *erteniddı.* |
| P. 121, | l. 16 | — | W. A. I. II, 60, 1 | — | W. A. I. II, 54, 3, l. 73. |
| P. 126, | l. 27 | — | מגה | — | מנה. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| P. 126, | l. 27, | au lieu de | גר | lisez | גד. |
| P. 127, | l. 33 | — | Sanchoniaton | — | Sanchoniathon. |
| P. 128, | l. 23 | — | peu | — | peut. |
| P. 128, | l. 21 | — | *Samšu* | — | *Šamšu.* |
| P. 139, | l. 16 | — | va-t'en, va-t'en | — | vain, vain. |
| P. 144, | l. 9 | — | Anaïtis | — | Anaïtis |
| P. 146, | l. 13 | — | de | — | de. |
| P. 146, | l. 14 | — | Cinysas | — | Cinyras. |
| P. 150, | l. 29 | — | *Benî-Anta* | — | *Bent-Ânta.* |
| P. 153, | l. 2 | — | *Samaš* | — | *Šamaš.* |
| P. 154, | l. 32 | — | Ataxerxe | — | Artaxerxe. |
| P. 170, | l. 16 | — | *Sešak* | — | *Šešak.* |
| P. 170, | l. 33 | — | *Sušinka* | — | *Šušinka.* |
| P. 171, | l. 33 | — | הג | — | חג |
| P. 179, | l. 20 | — | le Sycelle | — | le Syncelle. |
| P. 187, | l. 17 | — | *Vælkern* | — | *Vœlkern.* |
| P. 190, | l. 13 et 25 | — | *likrubu* | — | *liqrubu.* |
| P. 193, | l. 32 | — | *Ita'* | — | *Itu'.* |
| P. 195, | l. 18 | — | quel | — | quelle. |
| P. 196, | l. 6 | — | détruites | — | détruits. |
| P. 197, | l. 34 | — | solaire | — | lunaire. |
| P. 199, | l. 7 et 33 | — | *Sar-yukin* | — | *Šar-yukin.* |
| P. 200, | l. 21 et 23 | — | *sivannu* | — | *sivanu.* |
| P. 201, | l. 9 et 14 | — | *mušiši* | — | *muaššiši.* |
| P. 201, | l. 15 | — | *likrubu* | — | *liqrubu.* |
| P. 201, | l. 20 | — | *isakan* | — | *issakan.* |
| P. 202, | l. 20 | — | *mušišu* | — | *muaššišu.* |
| P. 205, | l. 14 | — | la plus précieuse | — | le plus précieux. |
| P. 206, | l. 5 | — | *likrubu* | — | *liqrubu.* |
| P. 206, | l. 12 | — | *Sarru* | — | *Šarru.* |
| P. 207, | l. 15 et 29 | — | *likrubu* | — | *liqrubu.* |
| P. 208, | l. 11 et 28 | — | *likrubu* | — | *liqrubu.* |
| P. 208, | l. 12 | — | *Sa* | — | *Ša.* |
| P. 209, | l. 2 et 10 | — | *Ximirdan* | — | *Xindan.* |
| P. 209, | l. 23 | — | *likrubu* | — | *liqrubu.* |
| P. 209, | l. 27 | — | *Tamarti* | — | *tamarti.* |
| P. 209, | l. 28 | — | *imdan* | — | *imtir.* |
| P. 210, | l. 8 | — | *imdan* | — | *imtir.* |
| P. 210, | l. 9 | — | *uprat* | — | *urpat.* |
| P. 210, | l. 14 | — | *salulu* | — | *ṣalulu.* |
| P. 210, | l. 14 | — | *namur. Yumu* | — | *naχar yumi.* |
| P. 210, | l. 15 | — | *sivannu* | — | *sivanu.* |
| P. 210, | l. 17 | — | nous avons vu la lune, le jour | — | la lune au crépuscule du matin. |
| P. 210, | l. 18 | — | du mois | — | dans le mois. |
| P. 211, | l. 14 | — | *Šabatu* | — | *Šabaṭu.* |
| P. 211, | l. 14 | — | *Šebat* | — | *Šebaṭ.* |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| P. 212, | l. 15, | au lieu de | *nisanu* | lisez | *nisannu.* |
| P. 214, | l. 6, 8 et 12 | — | 43200 ans | — | 432000 ans. |
| P. 222, | l. 19 | — | couches | — | bouches. |
| P. 222, | l. 27 | — | Élamitique | — | Élanitique. |
| P. 228, | l. 11 | — | pl. IX | — | t. I, pl. IX. |
| P. 228, | l. 21 | — | même | — | mêmes. |
| P. 234, | l. 6 | — | 432000 ans | — | 43200 ans. |
| P. 238, | l. 11 | — | *Phænizier* | — | *Phœnizier.* |
| P. 241, | l. 15 | — | Εὐεδώραχον | — | Εὐεδώραχον. |
| P. 243, | l. 14 | — | chronogrophe | — | chronographe. |
| P. 244, | l. 1 et 14 | — | Amélagarus | — | Amégalarus. |
| P. 251, | l. 10 | — | Mars | — | Mercure. |
| P. 259, | l. 4 | — | *aere* | — | *aëre.* |
| P. 259, | l. 6 | — | *religiasa* | — | *religiosae.* |
| P. 265, | l. 14 | — | toute | — | tout. |
| P. 265, | l. 16 | — | tout | — | toute. |
| P. 281, | l. 1 | — | Nannachus | — | Nannacus. |
| P. 281, | l. 28 | — | toute | — | toutes. |
| P. 287, | l. 22. | Effacez le renvoi à Diodore de Sicile, qui est inexact. | | | |
| P. 294, | l. 13, | au lieu de | *Sin* | lisez | *Šin.* |
| P. 295, | l. 5 | — | *Sagaraktyaš* | — | *Šagaraktyaš.* |
| P. 296, | l. 24 | — | *cisa* | — | *cista.* |
| P. 300, | l. 5 | — | Indou-kousch | — | Hindou-kousch. |
| P. 308, | l. 18 | — | Oχus | — | Oxus. |
| P. 313, | l. 31 | — | *Prat* | — | *Phrat.* |
| P. 321, | l. 11 | — | *Sar-yukin* | — | *Šar-yukin.* |
| P. 326, | l. 20 | — | *Asdepias* | — | *Asclepias.* |
| P. 330, | l. 22 | — | *Samaš* | — | *Šamaš.* |
| P. 330, | l. 23 | — | *Sin* | — | *Šin.* |
| P. 330, | l. 31 | — | Tibre | — | Tigre. |
| P. 336, | l. 15 | — | savons | — | avons. |
| P. 344, | l. 4 | — | Anos | — | Amos. |
| P. 348, | l. 29 | — | les traditions | — | ses traditions. |
| P. 351, | l. 12 | — | Bossippa | — | Borsippa. |
| P. 351, | l. 43 | — | *uptatti* | — | *uptattir.* |
| P. 356, | l. 30 | — | *Šaggatu* | — | *Šaggaṭu.* |
| P. 359, | l. 25 | — | Iraélites | — | Israélites. |
| P. 368, | l. 20 | — | Borsipa | — | Borsippa. |
| P. 376, | l. 33 | — | *n* | — | *in.* |
| P. 379, | l. 32 | — | *Nergal-šar-uṣur* | — | *Nirgal-šar-uṣur.* |
| P. 382, | l. 18 | — | *Phænizier* | — | *Phœnizier.* |
| P. 384, | l. 31 | — | *insulæ Cretæ* | — | *insulae Cretae.* |
| P. 389, | l. 10 | — | *Sabi* | — | *Šabi.* |
| P. 389, | l. 18 | — | la Tour Borsippa | — | la Tour de Borsippa. |
| P. 392, | l. 25 | — | *Sar-yukin* | — | *Šar-yukin.* |
| P. 392, | l. 27 | — | *ina kirib* | — | *ina qirib.* |
| P. 392, | l. 20 | — | *marraš* | — | *markas.* |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| P. 393, | l. 1, | au lieu de | *iniš* | lisez | *kiniš.* |
| P. 393, | l. 1 | — | *Sin, Samaš* | — | *Šin, Samaš.* |
| P. 394, | l. 15 | — | *Salmanu-ašir* | — | *Šalmanu-ašir.* |
| P. 394, | l. 17 | — | *muudil* | — | *mušanṭil.* |
| P. 395, | l. 22 | — | *ušedan* | — | *ušerib.* |
| P. 395, | l. 31 | — | *akzur* | — | *akṣur.* |
| P. 398, | l. 13 | — | *Sar-yukin* | — | *Šar-yukin.* |
| P. 404, | l. 7 | — | prophetique | — | prophétique. |
| P. 405, | l. 12 | — | à cru | — | a cru. |
| P. 411, | l. 10 | — | Babylonnienne | — | Babylonienne. |
| P. 415. | l. 9 | — | *Japetosthes* | — | *Iapetosthes.* |
| P. 417, | l. 3 | — | Sybyllins | — | Sibyllins. |
| P. 417, | l. 11 | — | Beroes | — | Bérose. |
| P. 422, | l. 15 | — | ivanienne | — | iranienne. |
| P. 446, | l. 10 | — | *lubulla* | — | *lubulta.* |
| P. 446, | l. 33 | — | *kuvam* | — | *kusvam.* |
| P. 486, | l. 6 et 9 | — | *azpu* | — | *aspu.* |
| P. 494, | l. 21 et 25 | — | *ittil* | — | *iṭṭil.* |

# TABLE ANALYTIQUE

## DES MATIÈRES

### FRAGMENTS PROVENANT DU LIVRE Ier

*Fragment I.*

*Fragment II.*



*Fragment III.*

*Fragment IV.*



*Fragment V.*

## FRAGMENTS PROVENANT DU LIVRE II

### *Fragment VI.*



### *Fragment VII.*



### *Fragment VIII.*



### *Fragment IX.*

*Fragment X.*



*Fragment XI.*



*Fragment XII.*



*Fragment XIII.*

*Fragment XIV.*



*Fragment XV.*

*Fragment XVII.*

Pages

## *Fragment XVIII.*



## *Fragment XIX.*

*Fragment XX.*

*Notes supplémentaires au bas des pages.*

# INDEX GÉNÉRAUX

## I

### NOMS DES FRAGMENTS DE BÉROSE

**N. B. Nous marquons d'un astérisque ceux de ces noms qui appartiennent au texte même de l'historien de la Chaldée.**

# II

## NOMS GÉOGRAPHIQUES

Cités dans le Commentaire.

N. B. Les noms en lettres italiques sont empruntés aux textes cunéiformes.
Nous avons compris dans cet index les noms de quelques personnifications ethniques qui, malgré les actions humaines qu'on leur attribue, représentent des races dans la tradition légendaire.

# III

## NOMS HISTORIQUES

Cités dans le Commentaire.

N. B. Les noms en lettres italiques sont empruntés aux textes cunéiformes.

# IV

## NOMS MYTHOLOGIQUES

Cités dans le Commentaire.'

**N. B. Les noms en lettres italiques sont empruntés aux textes cunéiformes.**

**Cet index ne comprend pas seulement les noms de divinites, mais aussi les noms de heros et tous ceux qui se rapportent à des histoires d'un caractère purement mythique.**

# INDEX PHILOLOGIQUES

## I

### VOCABULAIRE DES MOTS ACCADIENS

Cités et expliqués dans le Commentaire.

# II

## NOMS ACCADIENS DE DIEUX

Cités dans le Commentaire.

# III

## VOCABULAIRE DES MOTS ASSYRIENS

Cités et expliqués dans le Commentaire, disposé par racines.

N. B. Nous avons donné aux radicaux leur forme assyrienne, telle qu'elle résulte de l'étude grammaticale des textes, ce qui la fait quelquefois un peu différer des racines congénères des autres idiomes sémitiques. A la place de la racine nous inscrivons le mot abregé *Accad.* pour les termes du vocabulaire assyrien qui ne proviennent pas d'une source semitique, mais sont le résultat d'un emprunt au vieux langage accadien.

### א

Accad.
***aba***, juge, p. 209.
אב
***abu***, père, p. 394, 495, 497.
אבב
***abubu***, éclair, p. 113.

Plusieurs exemples établissent formellement la signification de ce mot; il faut donc, à la p. 113, corriger notre traduction en : « qui chevauche sur les éclairs. »

***abu***, nom du 5e mois, p. 171, 203, 211, 233.
אבה
***abu***, v., refuser, p. 498.
אבל. 1.
***abal***, v., disparaître, se dissiper, p. 233.
אבל. 2.
***abal***, v., porter, emporter, enlever, p. 468, 469, 471.
אבן
***abnu***, pierre, p. 15, 343, 445, 446, 452, 453, 454, 468, 480, 495, 503, 504, 509.
***aban issuri***, pierre d'oiseau, sorte de gemme, p. 450.
***abantu***, décoré de pierres, p. 468, 485, 509.

Accad.
***agu***, tiare, cidaris, p. 115, 445, 447, 468, 475, 509.
אגם
***agammu***, étang, marais, p. 36.
אגן
***gittu***, pressoir, liquide sorti du pressoir, p. 329.
אגר
***agurru***, terre cuite, brique, p. 351, 449, 507.
Accad.
***adan***, inondation, flot abondant, p. 500, 501.
אדר
***addaru***, nom du 12e mois, p. 204, 211, 212.
אוה
***avat***, volonté, p. 492, 505, 506.

La lecture *amat*, que nous avons adoptée dans notre texte, et le sens que nous avons donné à ce mot, sont fautifs. Il faut lire *avat*, et la signification de « volonté » s'établit par de nombreux exemples, principalement par ceux des proclamations royales qui commencent toutes par les mots : *amat šar ana niši*, « volonté du roi aux hommes » de tel pays. Mais ce n'est pas la seule modification qui doive être introduite dans notre traduction des lignes 41 recto et 31 verso de la

Elle nous inspire en effet maintenant de grands doutes, et nous croyons qu'il faut encore chercher autre chose.

בית

***bit***, maison, temple, p. 95, 351, 397, 446, 449, 452.
***bit tamarti***, (astronomiquement) le champ de l'observation, p. 209.

בכה

***baku***, v., pleurer, p. 462.

בלה

***bilat***, talent pondéral, p. 444, 502.

C'est la lecture que les syllabaires donnent pour le groupe idéographique complexe *tik-un*. Mais il n'est pas sûr que cette lecture ne s'applique pas exclusivement à la valeur de « tribut » que le groupe en question possède simultanément avec celle de « talent ». On trouve en effet *bilat* écrit très-souvent phonétiquement pour dire « tribut », jamais pour dire « talent ». Or, un mot *tikun*, « talent », de la racine תכן, serait philologiquement très-admissible. C'est pour cela que nous avons dans notre texte transcrit *tikun*, malgré l'habitude contraire des assyriologues, et que nous considérons comme encore douteuse la lecture du mot « talent »

בלט

***balat***, v., vivre, p. 408.
***balatu***, vie, p. 126, 447, 505.
***ballut***, vie, p. 405.

בנה

***banu***, v., construire, créer, faire, p. 498, 499.
***banu***, créateur, p. 115.
***banit***, créatrice, p. 119.
***banat***, fille, femme, p. 377.
***banat***, construction, p. 500.

בעל

***belu***, seigneur, p. 190, 201, 206, 207, 208, 209, 227, 249, 395, 499, 501.
***belit***, dame, p 98, 126, 459, 463, 489.
***bi'ilit***, dame, p. 446.
***biluti***, seigneurie, domination, majesté, p. 445, 463.
***bilti***, majesté, dame, p. 462, 463, 468, 469, 471, 494.

בר

***biruti***, choisis, p. 495.
***burti***, purification, p. 494, 495, 498.

ברה

***biratl***, séparés, opposés, p. 466.

בשם

***basam***, v., disposer, placer, p. 503.

ג

גבב

***gab***, torse, dos, p. 468, 480, 481, 509.
***ana gab***, à la suite, avec, pour, p. 481, 482.
***ina gab***, avec, en présence, p. 480, 484.

גבר

***gabru***, fort, héros, géant, p. 15, 343.

גמר

***gimru***, tout, univers, p. 116, 131.

גנן

***gan***, protection, ce qui repousse, p. 481.

גשר

***gušur***, poutre, p. 377.

ד

דגל

***dagilu***, durable, perdurable, p. 446, 447.

דלל

***dal***, chambre, réduit, p. 377.

דהר

***dariš***, éternellement, p. 392.

דוה

***madvan***, maladie, p. 405.

דוז

***duzu***, nom du 4e mois, p. 201, 206, 208, 211.

דוך

***duk***, v., frapper, abattre, tuer, p. 387.

דור

***duru***, forteresse, p. 500.
***diru***, enceinte, p. 500.

דין

***dayan***, arbitre, p. 205.
***dinnu***, dette, p. 454, 455.

דכה

***daku***, poitrine, p. 481.

דלם

***dalam***, v., confier, p. 501.

דם

***damu***, sang, p. 489.

דנה

***dudinate***, broderies, vêtement brodé p. 468, 481, 482.

דנן

***dunun***, fortifier, p. 503.

# ח

חגר

*χigallu*, canal, p. 39.

חדה

*χadu*, v., se réjouir, p. 462, 463, 499.

חלב

*taχlubit*, revêtement, p. 351.

חלך

*χilku*, vain, p. 20, 351.

חמט

*χamaṭ*, commencer, p. 203.

Tout ce que nous avons dit d'après Hincks des trois éclipses de W. A. I. II, 39, 5, est erroné; M. Oppert a tout dernièrement rectifié ce point dans son cours de la manière la plus certaine. Des trois éclipses mentionnées, la première seule (celle du 14 *nisannu*) est une éclipse de lune, les deux autres (30 *tašritav* et 30 *šabaṭu*) sont des éclipses de soleil. Quant au passage où nous avions cru, avec Hincks, trouver un verbe, *χavu*, « revivre, guérir, » il faut le lire :

I. 52. *ina araχ šabaṭ ṣalul šamši*.
53. *ṣalul ina šamši aṣi iχmuṭa ina yum šuatav*.
54. *χamaṭu = šurru*.
55. *iχmu*[illegible] *= šurru = šakanu*.

« Au mois de *šabaṭu* (le 30), éclipse de soleil; l'éclipse commença dans ce jour au lever du soleil.
« *χamaṭu* = commencer.
« *χamaṭu* = commencer = faire. »

On voit que le texte emploie en réalité un verbe particulier à l'assyrien, et d'un emploi fort rare, *χamaṭ*, qu'une double glose explique en le donnant comme synonyme de *šurru*.

חמם

*χamamu*, lumière, sphère ignée, p. 351.
*χammanu*, brûlant, p. 236.

חמר

*χamiru*, rouge, p. 94.

חמש

*χamšu*, *χamša*, cinquante, p. 124, 468.

חרה

*χirat*, épouse, p. 98, 392, 459, 489.

חרץ

*χuraṣu*, or, p. 444, 449, 453, 486, 505.

חרר. 1.

*χaru*, bracelet, anneau, p. 469, 486, 488.

חרר. 2.

*χarranu*, chemin, (astronomiquement) le zodiaque, p. 188, 227.

חרש

*χarriš*, bien bâti, d'une structure magnifique, p. 393.

# ט

טבת

*ṭabitu*, nom du 10e mois, p. 210, 211, 228.

טיב

*ṭabu*, bon, p. 205, 453, 454.

טפשר

*ṭipšarru*, général, chef militaire, p. 15, 116.

Ce mot, que nous sommes obligé de prendre ici comme une racine secondaire, est en réalité un composé dont l'étymologie est certaine et qu'il faut diviser en *ṭip-šarru*, « celui qui est au-dessous du roi. »

# י

יד

*id*, main, p. 387.
*id-it*, puissance, *mot à mot* : main divine, p. 387.

יום

*yumu*, jour, p. 104, 190, 201, 207, 208, 209, 210, 269, 295, 351, 352.

ימן

*imnu*, main droite, p. 367, 449.

# כ

כא

*ki*, comme, p. 489.
*ki am*, alors, p. 468, 469, 471.

כאר

*kâru*, digue, quai, p. 38.

כבב

*kakkabu*, astre, p. 105, 372, 374.

כבד

*kabidit*, honneur, p. 80.

כבס

*kabas*, v., fouler aux pieds, p. 477.

*kibsu*, force, p. 80.

כבר

*kibrat*, région céleste, point cardinal, p. 27, 205, 323.

כדר

*kudurru*, tiare, cidaris, p. 475.

כוה

*kavu*, v., brûler, p. 444.

כול

*kul*, v., diriger, p. 391, 392, 460.
*mukil*, directeur, p. 392.

כום

*kummu*, massif, p. 351.

L'assyrien adoucit la gutturale de cette racine, qui est en hébreu קום.

כון

*kun*, v., être, exister, se tenir, p. 392.
*kayanu*, véritable, p. 395.
*kinu*, existant, éternel, p. 65, 373, 505.
*kinat*, existence, durée, p. 447.
*kiniš*, éternellement, p. 393.
*mikitta*, base, soubassement, p. 378.

כיון

*kaivanu*, nom de la planète Saturne, p. 373.

כלל

*kilal*, poids, p. 502.

כמא

*kima*, comme, ainsi que, p. 449, 453, 462.

Accad.

*kumina turda*, espèce de pierre, p. 503.

כמר

*kamuru*, prêtre, augure, p. 367.

Accad.

*kanul*, conduit d'eau, gargouille, p. 377, 503, 504.

כסא

*kussu*, trône, p. 505.

כסב

*kasbu*, heure, p. 189, 190.
*kasbu qaqqar*, dihorie mesure astronomique comprenant 60 degrés, p. 188.

כסם

*kusvam*, en voûte, p. 446.

כסלו

*kisilivu*, nom du 9e mois, p. 211, 228, 289, 291.

כסף

*kaspu*, argent, p. 454.

כצר

*kasar*, v., distribuer, disposer, construire, p. 395.

כרב

*kirubu*, figure en forme de taureau à face humaine (placée à l'entrée des palais assyriens), p. 80.
*kirubu*, porte, p. 80.

כרס

*kirsu*, chaussure, p. 486.

Accad.

*kurra*, orient, p. 392, 393, 394.

כשא

*kišal*, couverture, p. 454.

כשד

*kišidit*, conquête, butin, p. 503.

כשף

*kašap*, v., enchanter, p. 407.
*kašipu*, enchanteur, p. 407.
*kašipit*, charmeuse, p. 407.
*kišpu*, incantation, charme, p. 407.

כשר

*kišar*, bon augure, influence favorable, p. 206.

## ל

לא

*la*, non, p. 208, 209, 210, 351, 391, 454, 462, 489.

לאם

*limmu*, année éponymique, éponymie, p. 209, 239.

לבב

*libbu*, cœur, p. 493, 499, 506.

לבן

*labanu*, brique crue, p. 395.
*libittu*, argile, brique crue, p. 351.

לבר

*labaru*, reculé, antique, p. 295.
*labiru*, reculé, antique, p. 462.

לבש

*labaš*, v., vêtir, p. 445, 446, 449.
*lubuštu*, vêtement, p. 444, 445, 446.
*lubultu*, vêtement, p. 446.

Accad.

*lubat*, planète, p. 105, 370, 371.

לדר

*ludurru*, haste, sceptre, p. 449.

Ce mot est très-douteux comme lec-

נזז

*nazaz*, v., sauter. s'élever, p. 502.
*manzazu*, objet dressé, exaltation, p. 394, 500, 502.

נזק

*nizku*, trone d'arbre. p. 495.

נחר

*naχru*, crépuscule, 210.

נחש

*nuχsu*, abondance?, p. 233.

נטל

*naṭal*, v., élever, soutenir, p. 394, 494, 498.

ניר

*niru*, pied. p. 469, 488, 493, 509.

נכל

*niklat*, œuvre, création, p. 116.
*nikilti*, construction, structure, p. 504.

נכס

*nakas*, v., enlever, p. 486.

נכר

*nakar*, v., changer, p. 460.
*mat-nu-nakir*, le pays qui ne change pas, le lieu immuable (nom d'une région mystique, attribué ensuite à un temple), p. 460, 462, 490, 498.

Comme région mystique, dans son sens premier, le *Mat-nu-nakir* est l'Hadès, le pays des morts. C'est ce qu'établit positivement le texte de la tablette E 2867 du Musée britannique, tout dernièrement publiée par M. Smith (*History of Assurbanipal*, p. 107). Il s'agit dans ce passage de l'assassinat d'*Urtaki*, roi d'Élam : *ina šanat šuatu ina mitpanni (?) yuχalliqu napšatsu ipqiduśu ana Mat-nu-nakir ašar la....* « Dans cette année par une flèche ils lui enlevèrent la vie, et l'envoyèrent dans le Pays immuable, le lieu sans [retour]. » Le temple où se passe la cérémonie de la tablette K 162 et qui reçoit le nom de *Mat-nu-nakir* à l'imitation du *Mat-nu-nakir* mystique, était donc considéré comme une image terrestre du monde ténébreux et inférieur où résident les morts. C'est une précieuse confirmation de nos idées sur le dualisme des édifices religieux de Babylone et de l'Assyrie, *Bit-Zida* et *Bit-Saggatu* ou *Arali* et *Bit-ašra*, représentant les deux hémisphères opposés de l'univers (voy. p. 391-397). De là le caractère essentiellement funèbre que les premières lignes de la tablette K 162 assurent à la cérémonie ont elle contient les invocations et le rituel. C'est pour cela aussi que la déesse qui y joue le premier rôle est la déesse chthonienne par excellence, la Terre elle-même ; que dans le sanctuaire le plus intime du temple *Mat-nu-nakir* le dieu des destinées, *Nam-χaz*, servant de ministre, installe sur un trône *Anu*, le dieu de l'abîme, qui se présente là sous sa forme spécialement infernale d'*Anunnaki*. C'est pour cela enfin que pour pénétrer dans ce dernier sanctuaire la déesse Terre doit être dépouillée de toutes ses parures, qu'elle reprendra en revenant au jour, se retrouvant en costume complet de fête pour franchir la porte de la dernière enceinte ; car le passage de cette dernière porte correspond pour elle à une réapparition sur la terre, à quelque chose comme était dans la religion grecque le retour de Coré sortant du royaume d'Hadès. Nous parvenons ainsi à nous rendre un compte complet de l'intention et du sens mystique de la cérémonie de stolisme dont nous avons traduit les formules sacramentelles. Une dernière notion ressort de tout ce que dit ce texte des sept étages et des sept portes du *Mat-nu-nakir* ; c'est que les Chaldéo-Assyriens divisaient le monde inférieur et ténébreux exactement de la même manière que le monde céleste et lumineux.

*nakiru*, ennemi, p. 447.

נכש

*nukušu*, grille, p. 504.

נמא

*numma*, en même temps, p. 490.

נמר

*namar*, v., briller, p. 329, 498, 500.
*namru*, brillant, p. 329.
*namriri*, flots brillants, purs, 329. ]

נסה

*nasu*, v., tomber, se disperser, p. 351.

נסן

*nisannu*, nom du 1er mois, 'p. 171, 190, 203, 211, 212, 232, 239.

נסק

*nasqu*, élevé, p. 445, 446.

נצר

*naṣar*, v., protéger, p. 80, 170.

נקב

*nigab*, prêtre, p. 462, 463, 468, 469, 492, 508.

נשא

*naš*, porteur, p. 466.

נתק

*nattigu*, *natgu*, destructeur, nom d'une classe de génies, p. 137.

ס

סגר

*sigar*, montant d'une porte, p. 503.

סחר

*seru*, cycle, sare, p. 193.
*musaru*, lien, p. 106.

סום

*simat*, insigne, p. 445, 447.

L'étymologie donnée pour ce mot dans le texte est fautive; quant au sens, il est certain et corroboré par d'autres exemples, entre autres par l'expression *simat šarruti*, « l'insigne de la royauté. »

*simanu*, ornement, parure, p. 486.
*simut*, nom de la planète Vénus, p. 371, 374.

סחט

*saχat*, immoler, sacrifier, p. 494, 495, 498.

סחר

*saχaru*, révolution, fin de la révolution, temps nocturne, p. 104.

La traduction que nous avons donnée dans le texte de *saχar yumi* expliquant *lilatuv*, « nuit, » est inexacte. L'emploi du mot *saχaru* dans cette expression a trait à l'idée de la révolution nycthémérique. C'est le résultat du même enchaînement de notions qui en arabe finit par appliquer la racine סחר au premier crépuscule du matin et au temps qui le précède. Mais l'idée d'obscurité n'a rien à y faire.

סין

*sivanu*, nom du 3e mois, p. 200, 210, 211, 233, 289, 290.

סכל

*sukkallu*, intelligence, p. 492.

Voy. plus haut les observations à la racine אוה.

סלח

*salaχ*, v., enlever, p. 505, 507, 508.

סמא

*simmu*, poison, p. 489.
Accad.
*simul*, bélier, p. 371.

סנה

*santi*, albâtre, p. 445, 448, 449, 503.

סתר

*ustur*, protecteur ?, nom d'une classe de génies, p. 137.

Nous avons maintenant de grands doutes sur cette étymologie que nous avons proposée plus haut ; le mot nous paraît plutôt accadien.

ע

עבה

*ibbu*, blanc, p. 448, 486, 502.

עבש

*ebiš*, v., faire, p. 38, 447, 492, 505.
*epiš*, v., faire, p. 351. 481.
*epiš*, v., ensorceler, p. 407.
*epišu*, sorcier, p. 407.
*epišit*, sorcière, p. 407.
*epušu*, sortilége, p. 407.

עזב

*ezib*, v., laisser, p. 462.

עזר

*ezir*, v., observer (en parlant des astronomes), p. 201, 207, 208, 209, 210.
*izru*, protecteur, défenseur, p. 500, 501.

עין

*inu*, œil, p. 445, 451, 493.
*inu Meluχχa*, œil de Libye, sorte de gemme, p. 445, 451, 453.
*inu iṣṣurri*, œil d'oiseau, sorte de gemme, p. 451.

עלה

*elu*, v., élever, p. 351, 449, 506.
*illu*, élevé, suprême, p. 380, 444.
*ellitu*, élevé, précieux, p. 449.
*elatu*, élevé, p. 373.
*ul ?*, suprême, p. 380.
*eli*, au-dessus, par-dessus, p. 205, 495.
*elinu*, au-dessus, p. 490.

עלם

*elama*, siècle, monde, p. 54.

עלף

*elippu*, vaisseau, arche, p. 446, 464.

עמא

*ema*, en avant, p. 504.

עמד

*emid*, v., poser, p. 504.

עמם

*emamu*, couvercle, p. 251.

עמק
*emga*, docteur, p. 330.
*imqu*, mystère, p. 499.
*nimequ*, mystérieux, p. 499, 504.

ענה
*enu*, v., dire, p. 444.

עץ
*iṣ*, bois, p. 378.

עצם
*aṣam*, v., renforcer, p. 503.

Ce verbe fait exception par sa vocalisation aux règles qui régissent d'ordinaire en assyrien ceux commençant par un ע.

*ṣimi*, protection, p. 500, 502.

עצפר
*iṣṣurru*, oiseau, p. 450, 451.

ערב
*erib*, v., entrer, p. 395, 462, 463, 468, 469, 471.

ערה
*eru*, bronze, p. 504.

עשת
*ištin*, un, p. 191, 467.

עשתר
*ištaráti*, déesses, p. 116, 118.

עתר
*itlu*, fort, p. 494, 495, 498.

C'est à tort que dans notre texte nous avons dit ce mot d'origine accadienne ; il est purement sémitique.

## פ

פדן
*pidnu*, sillon, p. 373.

פה
*pû*, bouche, p. 492, 493, 505.

פחה
*piχatu*, gouverneur, préfet, p. 209.

פחר
*paχar*, v., distribuer, disposer, p. 453.

פטר
*paṭar*, v., fendre, p. 351.

פכל
*paklutí*, nom d'une fête de Babylone, p. 381.
Accad.
*pili*, espèce de pierre, p. 503, 504.

פלה
*palti*, la nature de la femme, p. 469, 488, 489, 509.

פלע
*pale*, année ordinaire (par opposition à l'année éponymique, *limmu*), p. 205, 447.

פנה
*panu*, face, présence, p. 206, 391, 444, 460, 462, 490, 498, 499.

פסל
*pasillu*, simulacre, image, p. 379.

פקד
*paqad*, v., inspecter, surveiller, p. 80, 116, 397.
*pilqudu*, surveillant, p. 395.

פקע
*piqû*, coloquinte, p. 405.

פרזל
*parzallu*, fer, p. 112, 144.

פרך
*parak*, v., être en faute, p. 391.
*la muparku, la mubarku*, sans reproche, p. 391.

פרץ
*parṣu*, division, étage, p. 391, 395, 460, 462, 468, 469, 471, 497.

פשש
*pašišu*, ministre, serviteur, voyez plus haut, à la racine אוה.

פתה
*patu*, v., ouvrir, p. 462, 463.

פתך
*pitiku*, ouvrage, pièce travaillée, p. 502, 504.

## צ

צאן
*ṣainu*, soumission, p. 447.

צבת
*ṣabat*, v., orner, p. 503.
*ṣubat*, voile, p. 469, 488, 509.

צדק
*ṣidiqu*, rectitude, justice, p. 447.

צחר
*ṣaχar*, v., maçonner, bâtir, p. 503.

צור
*ṣirct*, élevée, p. 445.
*ṣiru*, au-dessus, p. 503.

שפה

*šupi*, absorpteur, p. 113.

שפך

*šapak*, v., verser, répandre, p. 351.
*šupuk*, déversoir, égout, p. 504.

שקה

*šaqu*, qui abreuve, qui donne à boire, p. 329.

שקל

*šaqal*, v., peser, pondérer, p. 190.
*šitquiu*, égal, p. 190.

שקק

*šaqu*, sommet, p. 373.

שרה

*šurrat*, commencement p. 205.
*šarruti*, commencement, instruction élémentaire, p. 115.
*tašritav*, nom du 7e mois, p. 203, 239.

שרך

*šarku*, sueur, p. 489.

שרר

*šarru*, roi, p. 27, 112, 131, 144, 190, 207, 208, 209, 323, 351, 481, 497.
*šarruti*, royauté, règne, p. 80, 205.

שש

*šišu*, six, p. 468.
*šuši*, soixante, soixantaine, sosse, p. 191.
*šuššu* soixantième partie, minute, p. 186, 188.

ששל

*šušlit*, zone, bande de figures ou d'ornements, p. 453.

שתר

*šutru*, espèce de pierre, p. 450, 452.

## ת

תבה

*tabu*, v., aller, p. 481.

תהם

*tihamti*, *tihavti*, mer, abîme, p. 70, 86.

Cette orthographe est purement étymologique, dans les textes on trouve en réalité *tamti* ou *tavti*, et l'imperfection du système cunéiforme ne permettait pas d'écrire autrement.

תול

*tui*, colline, p. 356.
*tilaniš*, en forme de colline, p. 351.

תור

*tur*, v., rendre, restituer, p. 508, 509.

תחז

*taχazu*, bataille, p. 481.

תכך

*tik*, nuque, cou, p. 468, 477, 480, 509.

Il est possible que le signe *tik*, dans le sens de « cou, » soit un idéogramme auquel il faille donner une lecture phonétique toute différente, quoique la facilité avec laquelle le mot *tik* se prêterait à une étymologie sémitique nous fasse pencher à croire qu'il faut tout simplement le prendre en ce cas pour un phonétique. La seule des lectures données par les syllabaires pour le signe *tik* qui pourrait s'appliquer au sens de « nuque, » d'où par extension « cou, » serait *maχru*, qu'on tirerait alors de la racine אחר, « être derrière, » mais cela est encore bien douteux. En tous cas on ne saurait, avec M Smith (*History of Assurbanipal*, p. 331), rattacher à cette signification la lecture *kišadu*, qui se rapporte à l'emploi du signe *tik*, comme idéogramme pour « voisinage, près. »

תכן

*tikun*, talent pondéral, voy. plus haut la racine ברה.

תרץ

*taras*, être en lignes droites, p. 495.

תרשיש

*terašiššu*, chrysolithe, sorte de gemme, p. 377.



# IV

## NOMS PROPRES ASSYRIENS

Cités dans le Commentaire.

---

# V

## NOMS ASSYRIENS DE DIEUX

**Cités dans le Commentaire.**

**N. B. Nous marquons d'un astérisque quelques noms qui, sans dériver de racines assyriennes, ont été tellement adoptés dans l'usage de cette langue, qu'ils n'y ont pas d'équivalent sémitique.**

א

*Igigi*, p. 131, 132.

La lecture *Igigi*, que nous avons adoptée d'après M. Norris, est une lecture provisoire et plus que douteuse. Le nom doit être en effet plutôt idéographique que phonétique et les signes qui le composent ne sont rien moins que certains. Le premier est, sans doute, possible *i*, mais le deuxième et le troisième qui sur l'obélisque de Nimroud sont deux *gi* s'échangent dans l'inscription de la Compagnie des Indes avec le caractère n° 263 du Catalogue donné par M. Oppert dans l'*Expédition de Mésopotamie* (n° 208 du catalogue de M. Smith) deux fois répété. Dans la grande inscription d'*Aššur-naṣir-pal* à Nimroud (col. 1, l. 90 : W. A. I. *t*, 19) *gi-gi* est remplacé sur un des exemplaires par un signe assez compliqué qui semble le doublement du caractère n° 263 et auquel le prisme de *Tuklati-pal-ašar* I<sup>er</sup> (col. 8, l. 75 : W. A. I. *t*, 16) assure la valeur de *gil* ou *kil*. Il faut donc peut-être dire les *Igili* ou *Ikili*. En tous cas, ces personnages sont bien, comme nous l'avons dit, les génies célestes. — Une précieuse variante du calendrier des fêtes que vient de publier M. Smith (*History of Assurbanipal*, p. 328), tout en nous apprenant que le 29<sup>e</sup> jour de chaque mois était consacré à ces génies et aux *Anun-*

*naki*, nous révèle que ce sont eux qui sont désignés par l'expression idéographique composée du signe « dieu » que suivent les chiffres 5 et 2. Nous retrouvons cette expression à la ligne 2 de la 1re colonne du grand monolithe d'*Aššur-nasir-pal* (W. A. I. I, 17), où nous avions cru à tort (p. 104), qu'elle s'appliquait aux sept dieux planétaires, et dans une tablette grammaticale (W. A. I. II, 25, 6, l. 69), où elle est donnée comme la traduction d'une autre expression idéographique, également inexpliquée jusqu'ici et composée des signes *an-za-za*.



ב



Nous conservons ce nom dans l'index parce que nous l'avons donné dans le texte, mais notre lecture *Bel meχira* et notre explication « seigneur de la mensuration » sont également à abandonner. Le nom est idéographique et il faut le lire *Bel-la-asar*, « le Seigneur qui n'est pas bon, favorable, » c'est-à-dire le Seigneur infernal. Il est donc impossible d'assimiler, comme nous l'avions proposé d'abord, ses sept fils aux Cabires. Ils semblent, au contraire, dans la tablette W. A. I. III, 69, 3, avoir été opposés aux sept dieux planétaires.



ג



ד



ה



ז



ח

# VI

## TRANSCRIPTIONS HÉBRAIQUES

### DE NOMS ASSYRIENS OU ACCADIENS

Citées dans le Commentaire.

# VII

## TRANSCRIPTIONS GRECQUES ET LATINES

### DE NOMS ASSYRIENS OU ACCADIENS

Citées dans le Commentaire.

FIN DES TABLES.

Paris. — Imprimerie de GAUTHIER-VILLARS, quai des Grands-Augustins, 55.
(Ancienne imp. Bonaventure.)



